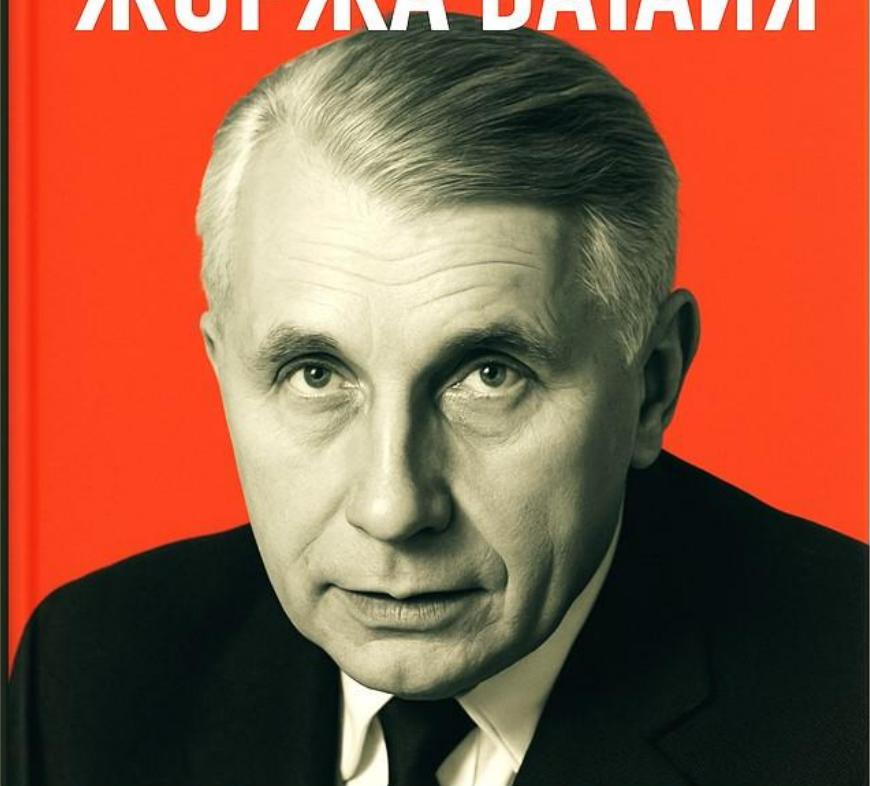


ТРАНСГРЕССИЯ И СВЯЩЕННОЕ ЖОРЖА БАТАЙЯ



БОРИС КРИГЕР

БОРИС КРИГЕР

ТРАНСГРЕССИЯ
И СВЯЩЕННОЕ
ЖОРЖА БАТАЙЯ



© 2025 Boris Kriger

All rights reserved. No part of this publication may be reproduced or transmitted in any form or by any means electronic or mechanical, including photocopy, recording, or any information storage and retrieval system, without permission in writing from both the copyright owner and the publisher.

Requests for permission to make copies of any part of this work should be e-mailed to kriegerbruce@gmail.com

Published in Canada by Altaspera Publishing & Literary Agency Inc.

Трансгрессия и священное Жоржа Батая

Перед вами философское исследование природы предела, в котором раскрывается связь между сакральным, запретом и человеческим опытом. Книга рассматривает основные идеи Жоржа Батая — трансгрессию, жертву, эротизм, внутренний опыт — в их онтологическом и антропологическом измерении.

Автор показывает, что в центре мысли Батая лежит не разрушение морали, а попытка понять, каким образом человек переживает бытие, переходя границу дозволенного. Трансгрессия предстает не как отрицание закона, а как его откровение; священное — не как теологическая категория, а как форма присутствия бытия в его крайней интенсивности.

Работа соединяет философию, теологию, психологию и биологию, предлагая целостное видение феномена священного в контексте современной культуры. Стиль книги сочетает академическую точность с внутренней сосредоточенностью, превращая философский анализ в форму размышления о предельных возможностях человеческого сознания.

Введение	5
Глава первая — Сакральное и запрет.....	19
Глава вторая — Эротизм и смерть	24
Глава третья — Внутренний опыт.....	32
Глава четвёртая — Жертва и расточительство	35
Глава пятая — Смех, ужас и бездна	53
Глава шестая — Бог без Бога: Миистический атеизм Батайя.....	58
Глава седьмая — Искусство и трансгрессия	63
Глава восьмая — Конец священного: Эпоха симулякров и утраты табу	67
Эпилог — Свет из бездны: Мир после Бога и после стыда	71
Библиография.....	76

ВВЕДЕНИЕ

Современность живёт в тишине утраченного священного. Всё, что некогда служило границей между человеческим и непостижимым, превратилось в пустое пространство, где отражаются лишь тени былых смыслов. Мир, лишённый таинства, продолжает двигаться по инерции, сохраняя привычные формы, но теряя внутреннюю ось, вокруг которой могла вращаться душа. И когда исчезает ощущение предела, рождается странное равнодушие к тому, что лежит за гранью видимого, как если бы сама бесконечность стала бытовым предметом, утрачивая способность вызывать трепет.

Но именно в этом безмолвии, где всё дозволено и ничто не имеет цены, вновь рождается потребность в испытании, способном вернуть остроту существованию. Там, где священное исчезло, человек обращается к трансгрессии — к поступку, пересекающему рубеж дозволенного. Нарушая границу, он ищет не разрушения, а пробуждения, стремясь ощутить дыхание бытия, которое скрыто за привычными структурами. В этом стремлении к запретному звучит не вызов, а тоска по утраченному свете, память о единстве, где человек и мир не были разъяты.

В понимании Батая трансгрессия — это не просто нарушение запрета, а прохождение через него ради прикосновения к самому краю возможного человеческого опыта. Это не анархия и не бунт ради разрушения, а движение к пределу, за которым открывается иная форма сознания. Для Батая человек по своей природе живёт в пространстве запретов — моральных, религиозных, социальных. Эти границы

создают порядок, удерживающий жизнь от хаоса. Но в каждом живом существе скрыта сила, которая стремится выйти за пределы этого порядка, испытать, что находится по ту сторону дозволенного. Именно в этом движении — в прикосновении к запрету, а не в простом его отрицании — и заключается акт трансгрессии.

Она не разрушает закон, а делает его видимым. Без запрета трансгрессия невозможна, как молния невозможна без тучи. Она существует в напряжении между дозволенным и невозможным. Нарушая границу, человек не отрицает её, а утверждает — ведь только через пересечение можно почувствовать, что она есть. В этом смысле трансгрессия — не бунт против священного, а возвращение к нему через его нарушение. Она напоминает ритуал: жертвоприношение, экстаз, эротический акт — все эти формы связаны с тем же движением за предел, где исчезает различие между страхом и восторгом, между жизнью и смертью.

Для Батая трансгрессия — способ испытать реальность без посредников, без символов и оправданий. В обычной жизни человек защищён условностями, языком, правилами; в трансгрессии всё это рушится, и остаётся голая энергия бытия. Этот опыт невыносим, но именно он открывает подлинное чувство священного. Поэтому для Батая святое и запретное — не противоположности, а одно и то же. Священное возникает именно там, где граница между дозволенным и запретным прорывается.

Он видел в трансгрессии не моральное преступление, а внутренний акт освобождения. Нарушая запрет, человек возвращается к своей природе — к той части, которая не подчиняется расчёту и пользе. В этом смысле трансгрессия — форма мистики без Бога, попытка

достичь экстаза в мире, где небеса молчат. Она соединяет святость и порок, разрушение и откровение, делая из каждого нарушения — способ увидеть, что за гранью страха всё ещё существует жизнь, сияющая в своём безумии.

Священное у Батая не очищает, а заражает; оно не возвышает над миром, а втаскивает в его самую тёмную глубину. Для традиционной теологии святость — это дистанция, отделённость от грязи, от страсти, от крови. Для Батая — наоборот: священное живёт именно там, где жизнь достигает предела, где человек теряет себя, где рушится порядок. Он ищет божественное не в ясности, а в экстазе, в хаосе, в разрыве.

На первый взгляд, это — нонсенс, отрицание самого смысла святости. Но Батай сознательно строит свой парадокс. Он хочет показать, что сакральное не противоположно миру, а является его глубинной энергией, скрытой за нормами и страхами. Священное у него не небесное, а земное, не чистое, а пылающее, потому что жизнь сама по себе священна — даже в разрушении, даже в преступлении. Его мысль возвращает к до-религиозному опыту, к тому времени, когда святое не было отделено от опасного, когда богов ощущали не как идеалы, а как силы, перед которыми дрожали.

Смысл его нонсенса в том, чтобы напомнить: человек не может быть только чистым, его духовность рождается из тела, из страсти, из ужаса перед смертью. Он не высмеивает святое — он пытается вернуть ему первозданную силу, утраченную в морализме. У Батая нет благочестивого Бога — есть бездна, которую он называет священной именно потому, что она

непостижима и требует от человека предельного напряжения.

Если принять этот взгляд, святость перестаёт быть наградой за добродетель и становится состоянием внутреннего экстаза, в котором человек ощущает мир целиком, не деля его на чистое и нечистое. Нонсенс здесь превращается в логику предела: священное не противоположно греху — оно просвечивает через него, как свет через грязное стекло.

В привычных терминах Батай — кощунствует. Но в его безумии есть последовательность: он ищет то же, что и мистика, только без надежды на спасение. Он не отменяет святость, а возвращает её туда, где она была изгнана — в саму жизнь, со всей её болью, телом, кровью, наслаждением и страхом. Его «нонсенс» — это попытка сказать о невозможном, когда язык веры уже разрушен, а потребность в священном всё ещё жива.

Трансгрессия становится актом не бунта, а возвращения. В ней происходит соприкосновение с предельным опытом, где исчезают различия между сакральным и профанным, между жизнью и её отрицанием. Она не отрицает порядок — лишь раздвигает его границы, открывая пространство, где возможно вновь почувствовать присутствие того, что долго казалось навсегда утраченным. Именно там, в точке пересечения страха и восторга, человеческое существование обретает глубину, которая не измеряется ни временем, ни разумом.

Жорж Батай прожил жизнь, в которой духовное и телесное не враждовали, а, наоборот, сплетались в

неразрешимом узле. Он появился на свет в 1897 году, в провинциальной Франции, где католицизм ещё пах свечами и влажным деревом старых церквей. Его отец, ослепший и парализованный, и мать, погружённая в безысходную заботу, создали ту атмосферу гнетущей святости и безумия, которая потом станет основным аккордом всех его книг. В юности Батай собирался стать священником, и это желание было вполне искренним — он учился в семинарии, примерял на себя послушание, вглядывался в тишину молитвы. Но уже тогда за его верой тела иная страсть — к запретному, к тому, что не укладывается ни в молитву, ни в проповедь.

Став библиотекарем в Национальной библиотеке Франции, он сохранил внешнюю сдержанность, а внутренне жил как человек, одержимый откровениями и скандалами духа. Его кабинет был подобен келье, но книги, которые он писал, скорее напоминали исповеди падшего ангела. «История глаза» — это не просто эrotический рассказ, а мистерия извращённого богослужения, где око, яйцо и солнце превращаются в единый символ желания и разрушения. В «Внутреннем опыте» он уже не провоцирует, а исповедуется — рассуждая о экстазе, о ничто, о божественном, которое не в небесах, а в предельном напряжении сознания. Там, где у святого начинается откровение, у Батая начинается бездна.

Его тексты — это непрерывная попытка примирить церковную литургию и плотскую оргию, где крик удовольствия звучит как молитва. «Эrotизм» превращается у него в философию смерти, а смерть — в высшую форму познания. Он видел в акте желания не просто животное влечение, а стремление раствориться,

исчезнуть, потерять границы — то есть достичь состояния, очень похожего на мистическое. С легкой иронией можно сказать, что Батай, не став священником, всё же остался служителем культа — только его храмом стало тело, его алтарём — нарушение, его литургией — трансгрессия.

Он создаёт тайные общества вроде «Ацефала» — безглавого бога, символа отказа от разума и власти. Организует собрания, напоминающие древние ритуалы, где философия становится обрядом, а размышление о смерти — формой поклонения. Даже в его серьёзных теоретических трудах, таких как «Проклятая доля», чувствуется то же обострённое эротическое дыхание — экономия и экзальтация, деньги и кровь, жертва и наслаждение сливаются в единую систему.

И вот возникает вопрос — почему человек, готовившийся к священству, качнулся в такую опасную область? Быть может, потому что он остался в той же плоскости. Вера и разврат для Батая — не противоположности, а зеркала. Он не ушёл от Бога — он пошёл к нему окольным путём, через грязь, ужас и страсть, стремясь доказать, что божественное нельзя достичь иначе, как нарушив запрет. Его путь — это теология в состоянии опьянения, мистика без алтаря, религия, в которой святотатство и молитва совпадают.

Ирония его судьбы в том, что, отвергнув Церковь, он создал собственную — с прихожанами из изгнанных, грешных и зачарованных. И если католицизм обещал спасение через покаяние, то Батай предлагал спасение через экстаз, где человек, сгорая в желании, наконец приближается к тому, что называл священным — к невозможному.

Интерес к Батаю не проистекает из восхищения, а из необходимости понять одну из самых тёмных и вместе с тем проницательных линий европейской мысли. Он действительно был фигурой беспокойной, внутренне разорванной, словно всё время находился между соблазном и покаянием. Его тексты производят впечатление безумия не потому, что он болен, а потому что он намеренно доводит мысль до границы, за которой она начинает рушиться. В этом его метод — не утверждать, а испытывать, не искать истины в чистоте, а находить её в соприкосновении с грязью, где истина и ложь уже неразличимы.

Каждый век рождает своего еретика, и Батай был еретиком XX столетия. Он сделал то, чего боялись теологи и философы: попытался взглянуть в самую сердцевину того, что религия называет грехом, и спросить — почему запрет порождает святость? Его интерес к насилию, к эротике, к жертве — не апология зла, а попытка осознать, почему человек не может обойтись без разрушения. Он рассматривал грех не как падение, а как форму познания, ибо только пройдя через низшее, можно испытать верховное.

Да, в его мыслях чувствуется одержимость — но эта одержимость не дьявольская, а философская. Он ищет Бога там, где тот, казалось бы, отсутствует; в страсти, в боли, в безумии. Он словно проверяет: выдержит ли дух божественное присутствие без посредников, без храма, без икон? Его безумие — это не утрата разума, а попытка выйти за его пределы, как мистики Средневековья, но без надежды на спасение. Он пишет о сатанинском не как о предмете поклонения, а как о предельной точке опыта,

где свет и тьма соприкасаются.

Батай опасен именно потому, что его нельзя просто отвергнуть. Он не строит систему — он вскрывает трещины в самой человеческой природе. Его идеи о трансгрессии, об эротизме, о жертве оказали влияние на целое поколение мыслителей — от Фуко до Деррида. Его безумие стало зеркалом, в котором культура увидела своё отражение: цивилизацию, стремящуюся к святости, но питающуюся нарушением.

Обращать внимание на Батая стоит не ради соблазна, а ради понимания: он показывает, что даже самые мрачные страсти человека принадлежат той же области, где рождается вера. Он напоминает, что граница между молитвой и криком, между экстазом и распадом — тонка, и, возможно, именно там, на этой зыбкой черте, и рождается подлинное чувство священного.

Основной посыл философии Батая — в утверждении того, что человек способен постичь бытие лишь проходя через предел, через опыт, который разрушает привычные формы мышления, морали и языка. Для него истина не живёт в гармонии, а открывается в экстремальном, в том, что вызывает страх, стыд и влечение. Всё его размышление строится на напряжении между священным и профанным, между жертвой и наслаждением, между смертью и экстазом — потому что именно в этих столкновениях человек впервые ощущает собственную реальность.

Батай считал, что жизнь по своей сути избыточна, она не сводится к пользе и цели. Любое общество стремится упорядочить и контролировать энергию существования,

но в каждом человеке остаётся избыток — «проклятая доля», которую нельзя вписать в экономику выживания. Этот избыток выражается в жертве, в разрушении, в эротизме, в искусстве, в смехе — во всём, где действие совершается не ради пользы, а ради самого опыта. В этом он видел источник сакрального: не божественное как инстанцию сверху, а священное как вспышку, возникающую, когда жизнь сама себя превышает.

Его философия — это попытка вернуть мышлению телесность и страсть, соединить религиозное и животное в едином акте существования. Он считал, что истинное познание возможно только тогда, когда человек рискует собой, вступает в область, где исчезает дистанция между субъектом и объектом. Поэтому Батай говорит не о «понимании», а об «опыте» — внутреннем, предельном, который нельзя передать, но можно пережить.

В конечном счёте, его посыл можно выразить как стремление к цельности: он хотел примирить небо и землю, дух и плоть, святотатство и молитву. Для него священное не противоположно греху, оно рождается из него. Через нарушение запрета, через трансгрессию, человек приближается к состоянию, где исчезает разделение между жизнью и смертью, между Богом и телом.

Потому философия Батая — это не система и не мораль, а форма духовного риска. Он приглашает взглянуть в бездну не ради разрушения, а чтобы обнаружить в ней свет. Его мысль — о том, что человек становится по-настоящему живым только в тот миг, когда перестаёт защищаться от жизни, когда осмеливается встретиться с ней во всей её пугающей полноте.

Когда Ницше провозгласил смерть Бога, он тем самым открыл пространство, где человек оказался наедине с собственной бездной. Сверхчеловек, возникший из этой тьмы, был не кумиром силы, но образом освобождённого сознания, которое дерзнуло существовать без опоры на вечное. В нём заключалось стремление превзойти себя, отринув наследие жалости и страха, соединяя волю с творением новых ценностей. Но путь, открытый этой мыслью, не завершился утверждением нового порядка. Напротив, он привёл к распаду того, кто пытался этот порядок создать.

У Баталя преодоление уже не имеет формы восхождения. Там, где Ницше видел в человеке возможность стать божеством, Батая занимала его способность исчезать, терять себя в опыте предельного. Сверхчеловек, стремившийся овладеть хаосом, уступает место существу, растворяющемуся в нём, словно сознание, не выдержавшее собственного откровения. Трансгрессия, к которой обращается Батая, не есть акт созидания — это переживание утраты, где субъект разрушается, переходя в иное состояние бытия.

Разрушение морали, начатое Ницше, в этом движении становится не отрицанием, а способом познания. Лишённая привычных категорий добра и зла, мысль обращается к самой сути существования, где поступок уже не подчинён внешним законам, а рождается из внутреннего избытка. Там, где больше нет запрета, остаётся лишь опыт, раскрывающий мир в его наготе. Мораль, будучи разрушена, превращается в зеркало, в котором разум видит своё собственное ограничение, и, сталкиваясь с ним, открывает истину, недостижимую для рассудка.

В этом переходе от Ницше к Батаю человек проходит путь от утверждения к исчезновению, от гордого «я» к безымянному существованию, где познание совершается не через власть, а через утрату. Так распад субъекта становится последним способом прикосновения к реальности, которая не нуждается в оправдании и не допускает окончательных форм.

Всё, что имеет подлинный смысл, ускользает от речи, словно свет, рассыпающийся при попытке удержать его рукой. Есть опыт, который невозможно передать, потому что он не принадлежит сфере языка. Он рождается в столкновении с тем, что превышает человеческое, в том мгновении, когда сознание перестаёт быть наблюдателем и становится участником непостижимого. Такой опыт нельзя объяснить, ибо любое объяснение превращает его в схему, лишая живого трепета. Его можно лишь прожить, вступив в соприкосновение с предельным, где исчезает привычная грань между тем, кто переживает, и тем, что переживается.

Подлинное знание не заключено в формулах и не поддаётся передаче, потому что в самой своей сути оно — касание, невыразимое движение духа. Оно требует жертвы — отказа от безопасности, от дистанции между субъектом и миром. В этом растворении исчезает фигура наблюдателя, но именно тогда открывается истина, которой невозможно обладать, потому что она не принадлежит никому.

Предел становится единственным местом, где истина обретает реальность. Всё, что находится по эту сторону границы, лишь приближение, попытка очертить невыразимое словами. Только прикоснувшись к самому краю, человек узнаёт, что знание не в накоплении

смыслов, а в разрыве, где рушится язык и остаётся лишь присутствие. Предел не есть конец, а скорее дверь, ведущая в иное измерение, где бытие перестаёт быть предметом мышления и становится самим дыханием.

И, оставаясь на границе, не переступая и не отступая, сознание впервые ощущает неподдельную достоверность существования. В этом мгновении, когда исчезают все посредники, истина раскрывается не как утверждение, но как непосредственный опыт, проживаемый в самой глубине тишины.

Критика Батая всегда звучала в двух регистрах: одни обвиняли его в богохульстве и безумии, другие — в эстетизации разрушения, в превращении предельного опыта в красивую позу. Его мысль, выстроенная на грани между философией, мистикой и эротическим скандалом, раздражала и верующих, и материалистов. Первые видели в нём святотатца, вторые — мистика, упрямо продолжающего говорить о священном в эпоху, где для него не осталось места.

Главное обвинение — в отсутствии подлинной этики. Батаю ставят в вину то, что его идея трансгрессии, освобождённая от моральных ориентиров, ведёт не к просветлению, а к пустоте. Его восхищение пределом, экстазом, нарушением кажется многим лишь новой формой романтизма — героизацией безумия. В «Внутреннем опыте» и «Эротизме» он обещает откровение, но вместо света оставляет читателя перед зиянием, которое не открывает смысла, а пожирает его. Отсюда упрёк: его «священное» — это не духовное измерение, а маска нигилизма, замаскированного под мистику.

Философы вроде Сартра и Мерло-Понти видели в нём

опасную крайность — попытку превратить внутренний кризис в абсолют, где отрицание становится самоцелью. Сартр писал, что у Батая нет выхода, потому что его экстаз не приводит ни к свободе, ни к действию. Это опыт, замкнутый на себе, болезненная роскошь сознания, которое хочет пережить смерть, не умирая. Для Сартра это форма бегства — не от общества, а от ответственности, ведь в трансгрессии исчезает субъект, а значит, и вина, и долг.

С другой стороны, теологи видят в его идее священного искажённое зеркало христианства. Он берёт язык жертвы, литургии, откровения — и лишает их Бога, оставляя только телесную дрожь, только бездну. У него есть экстаз, но нет любви; есть священное, но без спасения. Для верующего это профанация, для неверующего — опасный соблазн сакрализовать насилие.

Но есть и более тонкая критика — философская. Батай утверждает, что только разрушая границы, человек достигает полноты, но при этом сам не может выйти из мира границ. Он зависим от того, что разрушает. Его трансгрессия возможна лишь внутри системы, против которой она направлена. В этом видят её слабость: она бесконечно повторяет акт бунта, не в силах ни разрушить порядок, ни утвердить новый.

И всё же даже критики признают: Батай ухватил нечто, что философия старалась не замечать — связь между священным и телом, между ужасом и восторгом. Его безумие оказалось пророческим: XX век действительно доказал, что человек, отвергший Бога, не перестал жаждать священного, он лишь ищет его в формах разрушения, в эстетике боли, в крайних состояниях.

Можно спорить с Батаем, можно отвергать его, но невозможно пройти мимо. Он заставил философию говорить о том, что она прятала за понятиями: о животном, о влечении, о страхе, о желании раствориться. Его слабость — в отсутствии выхода; его сила — в том, что он первым показал: даже в разрушении человек ищет смысл, а в безумии — остаток святости.

ГЛАВА ПЕРВАЯ — САКРАЛЬНОЕ И ЗАПРЕТ

Священное рождается из запрета. Там, где устанавливается граница между дозволенным и запретным, возникает напряжение, из которого вырастает чувство таинственного. Первобытный человек, ещё не различая отвлечённых понятий, ощущал мир как пространство, пронизанное невидимыми силами. Опасаясь их гнева, он возводил запреты, которые не только охраняли жизнь, но и придавали ей смысл. Из этой осторожности перед непостижимым возникло то, что позднее назовут священным.

Тотемы, табу, ритуалы — все они были попытками удержать порядок перед лицом хаоса, заключив его в форму. Каждый запрет не просто ограничивал, но освящал предмет или действие, превращая их в знак связи с миром сверхъестественного. Запрет, охраняя границу, тем самым делал возможным её осознание: только то, что недоступно, может быть пережито как святое. В архаическом сознании нарушение табу было не проступком, а потрясением самого космоса, нарушением тонкой ткани, соединяющей человека с миром духов.

С течением времени, когда миф уступил место рассудку, священное не исчезло, а лишь переменило облик. Современность, утратив язык ритуала, продолжает воспроизводить структуру запрета в иных формах — в морали, в законах, в социальных условностях. Даже там, где вера ослабла, остаётся неясное ощущение границы, без которой невозможен порядок. В этом сохранении древней схемы обнаруживается глубинная потребность человека в пределе, способном удержать хаос в пределах смысла.

Чистое и нечистое образуют две стороны одного и того

же опыта, подобно свету и тени, которые не могут существовать порознь. Чистота предполагает возможность осквернения, а нечистота получает значение только благодаря присутствию священного. Каждый акт очищения, каждое стремление к безупречности есть не что иное, как признание существования того, что нарушает эту безупречность. В момент столкновения с нечистым человек вновь ощущает силу запрета, вспоминает о присутствии невидимого, которое нельзя ни отменить, ни объяснить.

Так священное неразрывно связано с тем, что ему противостоит. Оно питается страхом и притяжением, ибо только там, где запрет способен быть нарушен, священное обретает живую силу. Когда же границы исчезают, исчезает и трепет перед тайной, превращая сакральное в пустую форму, утратившую дыхание первозданного ужаса и благоговения.

Жертва изначально служила способом удержания равновесия между миром людей и миром невидимых сил. Она возникла из убеждения, что порядок не существует сам по себе, что его нужно постоянно возобновлять через обмен, где человек отдаёт часть живого, чтобы сохранить целое. Поднося жертву, первобытное сознание не выражало покорности, но участвовало в священном круговороте, в котором жизнь возвращалась источнику, откуда она была получена. В этом действии заключалось не столько уничтожение, сколько восстановление связи, нарушенной временем и смертью.

Жертва обозначала границу, на которой сходились две реальности. Она превращала смерть в язык общения с божеством, превращая разрушение в акт поддержания

порядка. Через кровь и огонь, через дым, поднимающийся к небу, человек напоминал себе, что существование возможно лишь благодаря непрерывному обмену между тем, что принадлежит миру смертных, и тем, что лежит за его пределами. Нарушение этого ритма грозило хаосом, поэтому жертвоприношение становилось не жестоким ритуалом, а средством удержать хрупкое равновесие между видимым и невидимым.

Но всякий акт, обращённый к священному, несёт в себе двойственность чувства. Страх и благоговение сливаются в одно переживание, где ужас перед бездной соседствует с восхищением её мощью. Сакральное не вызывает покоя — оно захватывает, принуждает трепетать, открывая присутствие, которое нельзя ни приблизить, ни отвергнуть. В этом противоречии заключена суть священного опыта: человек чувствует себя одновременно избранным и ничтожным, свидетелем и жертвой силы, превосходящей его природу.

Именно эта двойная эмоция удерживает связь между мирами. Страх защищает от дерзновения, напоминая о границе, благоговение же заставляет искать путь к её преодолению. Вместе они создают движение, в котором человеческое сознание вновь и вновь обращается к предельному, не находя в нём ни утешения, ни окончательного ответа. Так сакральное продолжает жить в сердце страха, превращая ужас в форму почитания, а жертву — в тайный обряд общения с неизречённым.

Современная цивилизация, провозгласившая власть разума и прогресса, наложила на смерть особый запрет. Когда-то она стояла в центре человеческого опыта,

сопровождая жизнь в её обыденных ритуалах, принимаясь как естественная часть бытия. Но постепенно взгляд общества стал отводиться в сторону, стремясь изгнать смерть за пределы сознания, скрыть её за стенами больниц, за официальными словами, за безличными обрядами. Так возникла эпоха, где умирание перестало быть событием, а стало неловким фактом, нарушающим приличие.

Этот запрет не уничтожил страх смерти — напротив, он сделал его повсеместным и бессловесным. Люди научились говорить о конце, не называя его, заменяя прямое столкновение с пустотой формулами благопристойности. Избегая признания неизбежного, культура построила на этом отрицании иллюзию непрерывности, в которой вечная молодость и бесконечное движение подменяют смысл. Так лицемерие стало оборотной стороной страха, а забвение — единственной допустимой формой отношения к смерти.

Но под внешней гладью цивилизованного мира живёт неистребимое влечение к разрушению этого запрета. Там, где смерть запрещена, она становится вожделенной, превращаясь в тайное искушение, в желание увидеть то, что прячут. Снятие запрета превращается в акт духовного освобождения, ибо только в прямом взгляде в бездну человек возвращает себе целостность. Осознав конец, он перестаёт быть пленником иллюзии непрерывности и впервые ощущает присутствие жизни во всей её хрупкости и свете.

Принятие смерти не есть отрицание, но утверждение глубины существования. Оно разрушает фальшивую оболочку, под которой скрывается живое дыхание духа.

Там, где запрет снят, исчезает лицемерие, и человек вновь способен говорить с миром языком истины, не нуждаясь в утешении. В этом признании предела рождается подлинная свобода — не в отрицании, а в согласии с тем, что делает бытие конечным и потому бесценным.

ГЛАВА ВТОРАЯ — ЭРОТИЗМ И СМЕРТЬ

Эротизм всегда обращён против замкнутости личности. В нём исчезает та прозрачная оболочка, которая отделяет одного человека от другого, и на мгновение рушится структура индивидуального бытия. Это не просто движение желания, но опыт утраты границ, когда тело становится проводником к чему-то, что превышает его собственную материальность. Эротическое переживание разрушает обособленность, возвращая существование к тому первозданному единству, где жизнь и смерть не противопоставлены, а сплетены в одно дыхание.

В момент слияния, когда исчезает различие между «я» и «другим», личность перестаёт быть центром мира. Она растворяется в чужом присутствии, теряя форму, как если бы сама плоть открывала путь к иному порядку бытия. Эротизм тем и страшен, что разрушает то, что цивилизация веками стремилась укрепить — индивидуальность, чувство меры, внутреннюю иерархию. Но в этом разрушении заключается и высшая возможность: преодолевая границы, человек возвращается к полноте, в которой сознание и тело перестают быть противниками.

Телесность становится местом философии, где мысль обретает плоть, а плоть — смысл. Тело перестаёт быть сосудом, заключающим дух, оно становится пространством откровения, где истина проявляется не через слово, а через прикосновение, движение, боль и наслаждение. Там, где разум склонен расчленять, тело соединяет; где мысль стремится постичь, плоть переживает. Эротизм превращает тело в место познания, где каждый жест, каждое дыхание становится актом понимания.

Вместо идеи приходит осязание, вместо абстракции — трепет живого. Философия, возвращённая к телу, перестаёт быть созерцанием и становится участием. В ней знание не противопоставлено страсти, а рождается из неё, подобно пламени, возникающему из трения. Так плоть обретает достоинство духа, а мысль, спустившись в её глубину, находит истину, которую невозможно выразить иначе, чем в прикосновении двух существ, в мгновении, где жизнь и смерть встречаются без слов.

Связь между смертью и эротикой — одна из тех древних и темных нитей, которые проходят сквозь всю историю человеческой психики. На первый взгляд она кажется чудовищной, почти кощунственной, ведь смерть — это конец, а эротика — апофеоз жизни. Но именно в этом противоречии кроется их тайное родство: обе силы связаны с предельным состоянием тела, с его выходом за обычные границы, с опытом потери контроля и растворения себя.

С эволюционной точки зрения возбуждение, возникающее вблизи смерти, можно рассматривать как побочный продукт древнего механизма возбуждения при угрозе. Смертельная опасность активирует симпатическую нервную систему — ту же самую, что включается при сексуальном возбуждении. Адреналин, норадреналин, повышение сердечного ритма, учащённое дыхание, прилив крови к коже — всё это физиологические признаки и страха, и страсти. Организм, сталкиваясь с угрозой, переживает мощный прилив энергии, и та же биохимия, которая подготавливает тело к бегству или бою, может обернуться телесной дрожью желания. Эрос и Танатос

— не философская метафора, а соседние ветви одного рефлекса.

Нейрофизиологически эти состояния действительно перекрываются. Миндалевидное тело, гипоталамус, лимбическая система — центры, отвечающие за агрессию, страх и половое возбуждение, — работают в тесном взаимодействии. Когда граница между ужасом и влечением смещается, мозг может воспринимать сильную угрозу как источник интенсивного удовольствия. Это объясняет феномен парадоксального возбуждения при опасности, а также тот факт, что многие культуры связывают эrotический экстаз с символикой смерти — от древних ритуалов плодородия до современных форм искусства.

Но есть и более глубокий уровень — экзистенциальный. Смерть напоминает человеку о его конечности, а эrotика — о возможности преодолеть эту конечность, пусть на мгновение. Во время сексуального акта человек выходит за пределы «я», теряет границы, растворяется в ином — в другом теле, в потоке ощущений. Это краткое исчезновение, временная утрата индивидуальности, по своей структуре подобно смерти, но без уничтожения. В этом и заключается их роковое сходство: и смерть, и экстаз — это опыт выхода из себя, утраты контроля, слияния с чем-то большим, чем собственное тело.

Для первобытного сознания эти два состояния были почти неразделимы. Ритуалы плодородия сопровождались жертвоприношениями, акт продолжения жизни требовал акта уничтожения. Жертва и совокупление были двумя сторонами одного обряда — обновления. Смерть кормила жизнь, а жизнь порождала смерть. Эта древняя логика, укоренённая в биологии, до

сих пор отзыается в человеческой психике: возбуждение на грани разрушения — это не патология, а отголосок первобытного ритуала, где человек впервые понял, что жить — значит постоянно умирать и возрождаться.

Потому связь смерти и эротики ужасает не потому, что она противоестественна, а потому что она слишком естественна. Она напоминает о теле как о поле битвы между инстинктом выживания и жаждой растворения, между животным и метафизическим. И, возможно, именно поэтому у Батая эротика всегда граничит с мистикой: в смерти он видел не конец, а последнюю форму соединения — с другим, с миром, с бездной, которая есть сама жизнь.

Эта связь между эротикой и смертью не свойственна исключительно «извращенцам» — она укоренена в самой структуре человеческой психики, присутствуя у всех, хотя чаще остаётся глубоко подавленной. Разница лишь в том, кто осмеливается взглянуть на неё прямо, а кто всю жизнь прячет этот темный импульс за слоями морали, культуры и страха.

В человеке заложено двойственное отношение к жизни: он стремится её сохранить и в то же время испытывает влечение к её пределу. Психоанализ назвал это столкновением Эроса и Танатоса — инстинкта жизни и инстинкта смерти. Эти силы не противоположны, а взаимно питают друг друга. Стремление к удовольствию неразрывно связано с напряжением, болью, риском, с ощущением приближения к краю, за которым — исчезновение. Любой экстаз по своей сути близок к смерти: в нём утрачивается чувство «я», нарушаются порядок, разрушаются границы.

В повседневном человеке этот импульс приглушён: культура воспитывает контроль, переводит первобытный восторг в формы искусства, религии, идеологии. Мы поклоняемся победе, любви, красоте — но за всеми этими культами скрыт тот же механизм: поиск предельного, стремление выйти за пределы дозволенного опыта. Даже сострадание, молитва, вдохновение несут в себе отзвук того же движения — растворения, утраты себя ради чего-то большего.

То, что в одних проявляется как извращение, в других живёт как сублимация. Художник, монах, солдат, мученик — все они, в сущности, ищут того же: пережить момент, где жизнь становится невыносимо интенсивной, где существование выходит из равновесия. Одни достигают этого через молитву, другие — через страсть, третьи — через разрушение.

Поэтому так называемый «патологический» эротизм — лишь крайняя форма универсального стремления. Он не привносит в человека ничего чуждого, а лишь обнажает то, что обычно скрыто. Большинство предпочитает не знать об этом, потому что признание этой связи разрушает комфортную иллюзию, будто жизнь и смерть — враги, будто удовольствие и страдание можно навсегда разделить. Но глубинно все это части одного и того же пульса — пульса жизни, которая чувствует себя живой только на грани исчезновения.

Смерть в эротическом опыте не является концом, но высшей точкой, где наслаждение достигает предела и выходит за собственные границы. Она неотделима от экстаза, потому что в момент наивысшего напряжения тело утрачивает себя, теряя контроль, форму, саму

осознанность существования. Это мгновение уподобляется смерти — краткой, сияющей, в которой жизнь обращается против самой себя, чтобы пережить собственное исчезновение. В этом движении нет отрицания, есть предельное раскрытие, где живое исчерпывает все свои силы и, истощившись, сливаются с тем, что лежит по ту сторону бытия.

Эротизм потому и соединён со смертью, что оба состояния предполагают утрату индивидуальности. В наслаждении человек перестаёт принадлежать себе, как умирающий перестаёт владеть своим телом. В обоих случаях личность отступает, уступая место безымянной силе, которая захватывает и уничтожает. Но это уничтожение несёт не разрушение, а откровение, ибо, распадаясь, существование прикасается к тому, что не подвержено времени. Смерть становится зеркалом наслаждения, а наслаждение — образом смерти, и в этом совпадении двух пределов жизнь впервые осознаёт собственную тайну.

Слияние жизни и разрушения превращается в жест, близкий к мистическому. Оно не принадлежит сфере морали, не поддаётся определению, потому что происходит вне добра и зла. Это акт, в котором бытие само себя преодолевает, словно стремясь увидеть своё начало. В прикосновении к смерти эротизм достигает высшей интенсивности, где энергия жизни обращается вспять, возвращаясь к источнику. В этом движении уничтожение перестаёт быть отрицанием и становится формой продолжения, а гибель — мгновением истины, когда предел оказывается не концом, а раскрытием скрытого центра бытия.

Так смерть перестаёт быть событием конца и становится

мгновением преображения. В ней завершается круг, где рождение и исчезновение, наслаждение и страдание, соединяются в одном дыхании, составляя единую ткань опыта, в которой жизнь постигает саму себя через акт утраты.

Порнография рождается там, где исчезает тайна. Она представляет собой не изобилие чувственности, а её обеднение, подмену живого опыта голым изображением. В ней тело перестаёт быть местом откровения, превращаясь в предмет потребления, в знак, утративший смысл. Порнографическое зрелище лишено священного ужаса, который сопутствует истинному эротизму, потому что оно устраниет риск, страх, нарушение границы. Всё, что в сакральном опыте вызывает трепет и благоговение, в порнографии сведено к механике, к повторению, к безличному жесту, где исчезает присутствие другого.

Профанируя священное, она делает тело прозрачным до исчезновения, оставляя от него лишь поверхность. Там, где эротизм стремится к слиянию, порнография фиксирует разобщение; где первый ведёт к преодолению индивидуальности, вторая возвращает к её карикатурной форме, где «я» остаётся замкнутым в своём вожделении. В этом упрощении, в устраниении тайны заключается её трагизм — она превращает святое в зрелище, от которого исчезает дыхание смерти и потому уходит сама жизнь.

Любовь же противоположна утешению. Она не смягчает боль существования, а обнажает её, заставляя прикоснуться к предельному. В подлинной любви человек не ищет убежища, напротив — выходит за пределы себя, подвергаясь разрушению, подобно тому,

кто переступает черту запрета. Любовь есть трансгрессия, потому что в ней рушатся привычные формы, исчезает безопасность, а душа, обнажённая до предела, встречает бездну. Она требует не обладания, а жертвы, не покоя, а риска, в котором рождается смысл.

Там, где любовь становится трансгрессией, она восстанавливает утраченный союз между жизнью и смертью, между телом и духом. Это не поиск гармонии, а испытание, через которое человек проходит, теряя и обретая себя заново. Любовь не утешает — она открывает бездну, но в этом открытии рождается новая полнота, в которой боль и наслаждение, страх и освобождение сливаются в одно целое, превращая встречу двух существ в акт, равный по силе священному переживанию.

ГЛАВА ТРЕТЬЯ — ВНУТРЕННИЙ ОПЫТ

Экстаз и падение образуют двойную спираль внутреннего опыта, в которой вершина неотделима от бездны. В каждом движении к предельному скрыт момент обратного падения, словно бы само восхождение требовало разрушения, чтобы достичь полноты. Экстаз не есть победа над пределом, а столкновение с ним; это состояние, где сознание перестаёт различать высоту и низ, ощущая, что путь вверх неотделим от падения вглубь. В предельном переживании исчезает различие между восторгом и страданием, между прозрением и утратой — остаётся только напряжение, доведённое до последней грани, где всё человеческое распадается, уступая место опыту без формы.

Внутренний опыт начинается там, где заканчиваются слова. Он не стремится объяснять, не строит систему и не подчиняется логике рассудка. Это философия, отказавшаяся от собственных опор, переживание, которое не может быть сведено к знанию. В отличие от мысли, ищущей ясности, внутренний опыт рождается из тьмы, где свет не отделён от мрака, и потому его путь — не восхождение к истине, а вхождение в неё. Здесь разум превращается в инструмент разрушения, ибо, столкнувшись с тем, что не поддаётся постижению, он вынужден разрушить самого себя, чтобы уступить место чистому переживанию.

Этот опыт — не знание о мире, а событие, происходящее в самом существовании. Он предполагает не наблюдение, а участие, не анализ, а присутствие. Внутренний опыт не даёт ответов, потому что сам есть ответ, выраженный не в форме мысли, а в состоянии, где мысль перестаёт быть необходимой. Он

противоположен философии рассудка тем, что отказывается от дистанции, разрушая границу между субъектом и объектом. В этом разрушении раскрывается подлинное мышление — не созерцающее, а горящее, не определяющее, а переживающее, словно истина больше не нуждается в определении, чтобы быть узнанной.

Так внутренний опыт становится не учением, а путём, на котором знание и неведение совпадают. Он не ищет выхода из противоречий, но проживает их до конца, превращая сознание в арену, где встречаются свет и ночь. И только пройдя через это столкновение, человек может прикоснуться к той истине, которая не открывается разуму, но становится очевидной, когда рассудок замолкает.

Невыразимое становится не границей философии, а её скрытым основанием. Оно присутствует во всякой мысли, как тень, которую невозможно изгнать, потому что сама возможность говорить предполагает существование того, что ускользает от слова. Философия рассудка стремится к ясности, но каждая её формула рождается из молчания, которое она стремится преодолеть. Невыразимое — это не пустота, а безмерность, в которой истина перестаёт нуждаться в форме. Оно не требует объяснения, ибо уже присутствует в самом акте невозможности говорить.

Между сознанием и словом всегда остаётся разрыв. Смысл, возникая внутри, никогда не совпадает с тем, что выражено вовне. Язык, призванный удержать внутренний свет, превращает его в очертание, и в тот миг, когда мысль находит слово, она уже теряет себя. Этот разрыв не случайность, а условие всякого мышления: без него не существовало бы стремления к

истине. Сознание вечно обращено к невозможному совпадению с самим собой, потому что в глубине знает — истина начинается там, где кончается речь.

Путь познания оказывается движением к распаду субъекта. Когда мысль достигает предела, она вынуждена отказаться от опоры на «я», ибо личное сознание не способно вместить бесконечное. Разрушение субъекта становится необходимым условием понимания, ведь только в утрате формы открывается пространство для бесформенного. В этом распаде нет разрушения в привычном смысле — есть растворение, возвращение сознания к той безымянной основе, из которой оно возникло. Познавая, человек теряет себя, чтобы вновь обрести в иной, нечеловеческой полноте.

Молчание венчает этот путь. Оно не есть отсутствие слова, а его преодоление, как свет, ставший слишком ярким, чтобы быть видимым. Когда сознание исчерпывает себя, когда все определения становятся невозможными, остаётся тишина — не пустая, но наполненная присутствием. В этом молчании завершается всякая мысль, потому что истина больше не нуждается в языке: она дышит в пространстве между словом и безмолвием, где сознание, освободившись от формы, сливается с тем, что пытались постичь.

ГЛАВА ЧЕТВЁРТАЯ — ЖЕРТВА И РАСТОЧИТЕЛЬСТВО

Праздник возникает из глубин того же движения, что и жертва. Он обращает энергию смерти обратно в жизнь, превращая разрушение в источник обновления. Когда общество собирается в празднестве, оно на миг выходит из режима необходимости, из повседневного подчинения пользе и порядку. Всё, что обычно удерживается правилами, освобождается: телесное, избыточное, запретное. В этом разряде напряжения, в распаде привычных форм бытия скрыт древний смысл жертвенного действия. Праздник не разрушает мир, а позволяет ему обновиться, потому что только через расточительство, через добровольное расточение жизненной силы жизнь вновь находит собственную полноту.

В основе праздника лежит отказ от расчёта. Он нарушает принцип экономии, по которому живёт повседневное существование. Там, где царит необходимость, каждая энергия направлена на сохранение, на поддержание структуры. В празднике же всё направлено на избыточность, на растрату, на бесполезное сияние. Здесь смерть перестаёт быть угрозой — она становится участницей действия, источником той силы, что заставляет жизнь вспыхивать с новой яркостью. Таким образом, энергия гибели возвращается в круг обращения, превращаясь в ритм обновления.

Батай называл это движением «общей экономики», противоположной узкой логике пользы. В ней смысл существования видится не в накоплении, а в отдаче, не в сохранении, а в расходовании. Всё живое производит избыток, и этот избыток требует выхода, иначе он обращается против самого источника. Жизнь не знает

равновесия: она непрерывно рождает больше, чем нужно для выживания, и потому вынуждена тратить — через празднество, любовь, искусство, смерть. Расточительство становится формой духовного освобождения, жестом, в котором человек перестаёт быть служителем необходимости и возвращает себя потоку бытия.

«Общая экономика» — это взгляд, в котором вселенная мыслится как непрерывное горение, а смысл — в растрате. Противопоставляя излишек пользе, Батай утверждает первенство бесполезного, ибо только в бесполезном проявляется истинная жизнь. Всё великое, что рождается в человеческом духе, есть излишек, вспышка, невозможная в пределах рассудочной пользы. Так праздник, расточая и разрушая, становится не праздностью, а восстановлением самого принципа существования — того священного круга, где жизнь черпает силу в собственной утрате.

Сакральное, в своей глубинной сущности, не терпит накопления. Оно живёт в акте расточения, в том мгновении, когда всё созданное возвращается в поток, из которого произошло. Накопление принадлежит миру полезного, миру труда и сохранения, где смысл измеряется результатом. Но священное существует вне меры и цели. Оно не увеличивает, а сжигает, не хранит, а растрачивает. В этом жесте — его подлинное величие, ибо святость не в бережении, а в дарении, не в удержании формы, а в готовности разрушить её, чтобы жизнь могла продолжаться.

Когда человек воздвигает храм или приносит жертву, он не стремится приобрести благосклонность высших сил. Он возвращает избыток, который накопился в мире

живых, тем, кто стоит по ту сторону. Сакральное требует не вознаграждения, а издержки; оно утверждает смысл в самом растрате, ибо только в лишении возможна полнота. Так священный акт становится обращением энергии: то, что было добыто трудом, должно быть уничтожено, чтобы не превратиться в мёртвый груз. В этом непрерывном круговороте — ритм вселенной, где жизнь чередуется со смертью, а созидание немыслимо без разрушения.

Ритуал воплощает эту идею в действии. Он делает разрушение осмысленным, превращая его из случайного насилия в форму участия в общем движении бытия. В ритуале гибель приобретает значение, потому что совершается не ради уничтожения, а ради обновления. Сжигая, принося в жертву, уничтожая, человек не разрушает ради разрушения — он восстанавливает утраченный баланс, возвращает миру способность дышать.

Так ритуал становится моментом, когда хаос вводится в священный порядок, где смерть перестаёт быть концом и становится условием продолжения. В этом двойном движении — разрушении и обновлении — раскрывается суть сакрального как расточения, в котором исчезает страх утраты, ибо сама утрата превращается в форму смысла. Священное живёт лишь там, где не боятся расходовать; оно гаснет там, где начинают считать.

Физиология жертвы — это древнейший пласт телесной памяти, в котором биология и метафизика едва различимы. Когда животное оказывается в челюстях хищника, включается не только страх, но и нечто иное — древний механизм предельного облегчения, сродни капитуляции тела перед неизбежным. Этот момент

оцепенения, когда олень замирает в зубах волка, не есть трусость и не случайность. Это один из самых загадочных и древних рефлексов выживания, в котором страх превращается в неподвижность, а боль — в почти наркотическую тишину.

С эволюционной точки зрения это состояние называют танатозом — инстинктом мнимой смерти. Оно возникло как защита: хищник часто теряет интерес к неподвижной добыче, а если избежать гибели невозможно, природа позаботилась хотя бы о том, чтобы конец не был осознанным. В момент захвата мозг жертвы выбрасывает мощную дозу эндорфинов и опиоидных пептидов — природных обезболивающих, притупляющих ужас и боль. Сердце замедляется, сознание словно уходит вглубь. Эта физиологическая милость природы превращает смерть в мягкое растворение, подобие возвращения в покой, из которого когда-то родилось живое.

В человеке этот древний механизм сохранился, но обрел сложную психическую надстройку. Мазохизм — не просто сексуальная аномалия, а отголосок того же биологического ритуала сдачи. Он соединяет страх и наслаждение в одном узле, где боль становится формой освобождения. При сильной боли и унижении организм выделяет эндорфины, адреналин, дофамин — сочетание, создающее особое состояние изменённого сознания, в котором страдание оборачивается экстазом. Это древняя физиология подчинения, доведённая до уровня символа.

Эволюционно мазохизм можно рассматривать как наследие ритуала жертвы. В древних обществах жертвоприношение не было унижением — оно было высшей честью, когда жертва становилась посредником

между людьми и богами. Сдаваясь, она переходила в иную форму бытия, становясь знаком, даром, смыслом. В этом слиянии боли и святости скрыт тот же импульс, что и в мазохистском наслаждении: желание перестать быть отдельным, раствориться в другом — будь то хищник, возлюбленный, божество или бездна.

Олень, застывший в пасти волка, и человек, переживающий сладость боли, движимы одной памятью тела — памятью о пределе, где сопротивление теряет смысл, а сознание превращается в чистое ощущение. В этом мгновении природа словно возвращает существо к своей изначальной простоте: больше нет «я», нет выбора, нет воли — есть только дыхание, боль, покой, тьма. И, быть может, именно потому в человеческой душе эта древняя реакция продолжает жить — как странное, пугающее напоминание о том, что в самой глубине жизни спрятано согласие со смертью, и что подлинный экстаз всегда возникает там, где страх встречается с покорностью.

Каннибализм и эротизм — две грани одного древнего мифа, восходящего к самым первобытным слоям человеческой психики. Они кажутся предельно далекими: первый — воплощение ужаса, второй — воплощение наслаждения. Но при внимательном взгляде оказывается, что оба связаны с одной и той же жаждой — желанием поглотить, слиться, уничтожить границы между собой и другим. В акте любви человек стремится проникнуть в тело другого, сделать его частью себя, раствориться в нём. В акте поедания — та же интуиция, но доведённая до физического предела. В обоих случаях речь идёт о преодолении раздельности, о попытке вернуть утраченное единство — телесное, духовное,

космическое.

В первобытных обрядах каннибализм имел не утилитарный, а символический смысл. Это было не питание, а участие: поглощая плоть врага или вождя, человек стремился присвоить его силу, доблесть, дух. Внутри этого ритуала звучит тот же мотив, что и в эротическом акте — желание соединения через уничтожение границы. Так возникает архетипическое совпадение — любовь как форма поедания, пища как форма близости. Даже язык хранит эти следы: «пожирать глазами», «съедать взглядом», «быть вкусным». Эротика, как и каннибализм, питается метафорой поглощения — но если один воплощает её в реальности, другой оставляет в символе.

С точки зрения физиологии и психики оба состояния связаны с высвобождением инстинкта, с выходом из контроля. И там, и там нарушается табу, граница между «я» и «другим» исчезает, оставляя только первобытный ритм: взять, вобрать, слиться, исчезнуть. Эволюционно это можно рассматривать как искажение древнего механизма любви и агрессии, которые имеют общие нейронные пути. Миндалевидное тело и гипоталамус управляют и сексуальным возбуждением, и голодом, и яростью — природа не различает эти импульсы по моральным категориям. Когда эти центры возбуждаются одновременно, рождается странное смешение страсти и разрушения, нежности и жажды уничтожения.

В культурах, где каннибализм исчез, его место заняла метафора — эротическое желание, сохранившее его структуру, но очищенное от буквальности. Батай видел в этом эволюцию сакрального: человек, не способный больше съесть жертву, начал любить её. Он не

уничтожает другого, а пытается раствориться в нём, но сущность акта остаётся прежней — стремление поглотить. Потому эротика, как и жертвоприношение, содержит в себе отблеск древней трапезы — она всё ещё питается телом, только не зубами, а прикосновениями, не кровью, а дыханием.

В этом скрыто и ужасающее, и священное: каннибализм — теневая сторона любви, как смерть — теневая сторона жизни. И, возможно, сама культура возникла как медленное преобразование этой первобытной жажды. Человек, переставший есть себе подобных, научился любить их — но любовь его осталась голодной, а в её глубине всё ещё живёт древний вкус плоти, превратившийся в поэзию, в нежность, в тихое желание исчезнуть в другом.

В религии этот древний инстинкт слияния — поглощения, растворения, взаимного проникновения — преобразился в священный обряд, но сохранил своё первозданное ядро. Ни одно явление не показывает это так явно, как христианская евхаристия, где верующий вкушает плоть и кровь Бога. То, что в первобытной культуре было актом каннибализма, в религиозном ритуале превращается в высшее выражение любви и причастия. Здесь животная жажда становится таинством, телесное — символом божественного. И всё же в самой глубине этого обряда живёт память о древнем страхе: Бог даётся не только как отец, но и как пища.

В этом скрыта великая ирония истории духа: то, что когда-то считалось самым страшным — поедание себе подобного, — стало священным действием. Церковь облекла древний жест в форму ритуала, чтобы укротить его, дать ему язык и смысл. Но содержание осталось тем

же: человек стремится соединиться с Богом не через взгляд, не через слово, а через акт телесного поглощения. Он хочет не просто верить, а вобрать, принять в себя, растворить божественное в собственной плоти. Вкус хлеба и вина сохраняет ту же символику, что и древний пир жертвоприношения — только вместо крови теперь вино, вместо тела — освящённый хлеб.

Самое запретное в литургии — именно эта телесность, тщательно скрытая под покровом благоговейной метафоры. Ведь обряд причастия — это мистическая форма поедания Бога, где акт веры оборачивается актом телесного единения. Религия, стремясь к чистоте, не смогла избавиться от своей плоти. Она лишь преобразила её, позволив человеку сделать то, что в обычной жизни немыслимо: вкусить священное. И в этом жесте, внешне благом, звучит та же древняя музыка жертвенного пира, где жизнь и смерть, любовь и насилие, святость и ужас неразделимы.

В литургии почти не произносят этого прямо, но вся она построена на этой тайной драме. Бог приносит себя в жертву, чтобы быть съеденным; верующий вкушает, чтобы соединиться с тем, кого убили; тело превращается в дух, но только через плоть. Это не просто метафора — это древний ритуал, обузданный, очищенный, но всё ещё пульсирующий первобытным смыслом.

Так религия делает невозможное: она освящает то, что должно было остаться проклятым. Вкус плоти превращается в вкус спасения, акт поедания — в акт любви. И, быть может, именно в этом и кроется её величие и её тайный ужас — что, очищая звериное, она не уничтожила его, а вплела в священное, позволив человеку испытать божественное в той же самой плоти,

которую когда-то он жрал со страхом и восторгом.

Если попытаться объяснить литургию существу, не знающему ни страха смерти, ни тайны тела, оно, вероятно, увидело бы в ней безумие. Ведь что может быть страннее, чем собираться, чтобы вкушать плоть Бога, которого прежде казнили, и считать это актом любви? Для разума, лишённого символического чувства, это выглядит как логическое противоречие — культ смерти, замаскированный под праздник жизни. Но в этом и кроется суть: литургия не поддаётся объяснению, потому что она говорит не с рассудком, а с той частью существа, где ещё живёт доязыковая память, животный трепет перед жертвой и возрождением.

Чтобы уйти от этой очевидности, нужно не оправдывать обряд, а увидеть в нём то, чем он был всегда — не пищу, а метафору соединения, не акт каннибализма, а акт доверия. Рациональному уму можно сказать, что человек, ограниченный телом, ищет форму ощутимого контакта с тем, что превосходит его. Он не способен верить в чистом виде — ему нужно вкусить, прикоснуться, вдохнуть. Поэтому священное принимает форму материи, чтобы разум мог уловить то, чего не способен понять.

Но, может быть, вопрос не в том, как объяснить литургию, а в том, почему она вообще нуждается в объяснении. Любое священное действие, доведённое до логического анализа, теряет свою силу. Вера не строится на доводах — она существует вопреки им, как поэзия вопреки грамматике. Если представить рациональное существо, оно, возможно, не увидело бы смысла в обряде, но, наблюдая за людьми, ощутило бы нечто иное — странную, невыразимую вибрацию, соединяющую в

одном движении страх и утешение.

Возможно, единственный способ «уйти» от обсуждения этой очевидности — не опровергать её, а признать её необходимой. Да, литургия — это воспоминание о поедании Бога. Но, если убрать этот ужас, исчезнет и благоговение. Потому что смысл обряда не в том, чтобы объяснить его, а в том, чтобы пережить — позволить невозможному существовать рядом с разумом, не разрушая его. Ведь вера начинается именно там, где мысль перестаёт владеть словами.

Но здесь скорее инициатива исходит от Поедаемого, и именно это делает литургию столь парадоксальной и притягательной: здесь жертва не сопротивляется, а предлагает себя, превращая акт насилия в добровольный дар. Вся структура обряда основана на этом перевороте — Бог не становится добычей, Он становится пищей по собственной воле. Это не жертва, принесённая ради умиротворения ярости, а жертва, совершённая из любви, то есть добровольное самоотдавание. В этой инверсии и заключена тайна христианства, его страшная нежность: не человек пожирает Бога, а Бог сам входит в человеческое тело, чтобы быть съеденным, чтобы навсегда поселиться в нём.

Так исчезает различие между убийством и причастием. Поедаемый принимает судьбу жертвы как высшую форму присутствия, а поедающий становится участником божественного обмена, где акт разрушения обращается в акт единения. Если в первобытном каннибализме сила врага присваивалась через насилие, то здесь сила Бога передаётся через любовь. Обряд сохраняет тот же жест — вкусить тело — но смысл его переворачивается.

С точки зрения разума, это выглядит как мистический абсурд: Бог, который дарит себя на съедение, тем самым уничтожает иерархию между священным и человеческим. Но в этом абсурде — великая логика сердца. Человек, вечно стремившийся овладеть миром, внезапно сталкивается с существом, которое само просит быть принятным внутрь. Это не покорённый, а дарящийся, не побеждённый, а любящий. Его жертва отменяет насилие тем, что делает его добровольным, превращая жест уничтожения в форму взаимного слияния.

Если рассматривать этот момент без религиозного контекста, остаётся суть — древнее желание слиться с тем, кого любишь, до полного исчезновения различий. Только здесь объект любви принимает инициативу, позволяя другому растворить себя в нём. Это движение делает христианский обряд не жестом победы, а жестом взаимного проникновения, где оба — и вкушающий, и вкус — становятся одним существом.

И, быть может, именно это делает литургию последним великим мифом о любви. Потому что здесь любовь доходит до предела — она не требует, не берёт, а отдаёт себя целиком, вплоть до самой материи, до крови, до куска хлеба. И в этом акте, где поедаемый сам выбирает быть съеденным, религия достигает той точки, где животное, человеческое и божественное сливаются в одно дыхание.

Настойчивость Христа в этих словах призыва пить Его кровь и есть Его плоть поражает — она звучит почти телесно, почти нестерпимо в своей прямоте. Он не говорит о символах, не смягчает образа, не ищет метафор, как если бы хотел намеренно разрушить любую

возможность удобного толкования. В Евангелии от Иоанна его речь о хлебе жизни становится почти скандальной: «Если не будете есть Плоти Сына Человеческого и пить Крови Его, не будете иметь в себе жизни». Он повторяет это вновь и вновь, словно желая, чтобы слово «есть» прозвучало с неприличной буквальностью, как вызов разуму, как удар по обыденной чувствительности.

Ученики смущены, толпа ропщет, некоторые отходят, не выдерживая этой плотности образа. И всё же Христос не отступает, не объясняет, не смягчает. Он настаивает, будто знает: только через это непереносимое можно понять, что такое соединение с божественным. Здесь нет аллегории, есть акт. Он не предлагает идею — он предлагает самого себя. Это не учение о морали, а приглашение к причастию, в котором слово становится плотью буквально, не метафорически.

Такое повторение, эта странная настойчивость — не риторика, а жест. Христос говорит так, будто сам уже приносит себя в жертву, и каждое слово — часть тела, которое Он отдаёт. Его речь становится обрядом до того, как обряд возник. В ней звучит то древнее знание, что истинное соединение невозможно без разделённой пищи, без телесного участия, без вкуса.

Эта буквальность — величайшее оскорбление для рационального ума и величайшее откровение для души. Ведь Христос не призывает к символическому поклонению, он требует соучастия. Он не говорит «верьте», он говорит «ешьте». Он не зовёт смотреть, он зовёт вкушать. Это переход от созерцания к поглощению, от идеи к крови.

Именно эта настойчивость делает его слова пугающими

и священными одновременно. Христос будто разрушает последнюю границу между человеком и Богом, превращая веру в биологию, мистику — в физиологию. Он взвывает не к разуму, а к телу, делая плоть дверью к вечности. В этом, возможно, и заключается тайна его проповеди: Бог не только говорит с человеком, Он хочет быть в нём — буквально, до последней капли, до вкуса, до дыхания.

Именно — абсурд не как препятствие вере, а как её единственно возможная форма. Там, где разум обрывается, где все объяснения рушатся, начинается то пространство, в котором вера становится чистой, освобождённой от рассудка. Эта формула, приписываемая Тертуллиану — *credo quia absurdum*, «верую, ибо абсурдно», — выражает не каприз ума, а жест предельного доверия. Ведь если бы вера укладывалась в логику, она перестала бы быть верой и превратилась бы в знание.

Абсурд — это не ошибка, а знак присутствия тайны. Он свидетельствует о том, что человек столкнулся с чем-то, что не может вместить его язык. Христос, настаивающий на буквальности своего дара, делает именно это: бросает вызов рассудку, провоцируя его признать собственное бессилие. В тот момент, когда логика обмирает, остаётся только акт — принять или отвергнуть, вкусить или отойти. И если человек остаётся, если всё-таки решается — то это и есть вера.

Возможно, в этом и заключается сущность религиозного переживания — не в том, чтобы понимать, а в том, чтобы выдержать непостижимое. Абсурд делает веру возможной, потому что только он способен разрушить иллюзию контроля. Когда человек говорит «верую, ибо

абсурдно», он не признаёт безумие, а утверждает доверие к тому, что больше его. Это капитуляция не перед хаосом, а перед полнотой, в которой разум растворяется, как капля в море.

Абсурд — это язык, на котором говорит священное, когда умирает логика. И, быть может, именно поэтому вера всегда звучит немного безумно: она говорит «да» тому, что невозможно, и именно этим делает невозможное реальным.

Христианство, как ни парадоксально, единственная религия, где Бог добровольно становится пищей. Он не просто учит или спасает, Он становится частью материи, дозволяя человеку ощутить Его не умом, а телом. Евхаристия — это не аллегория, а телесная метафизика: божественное должно быть не только понято, но и проглощено, усвоено, превращено в плоть. Так вера проникает глубже сознания — в биологию, в дыхание, в сердце.

«Поедатели Бога» — определение грубое и, быть может, поэтому истинное. Оно возвращает обряду его первозданную силу, ту, от которой культура привыкла отворачиваться. Ведь обряд причастия — это не вежливая трапеза, а мистическое перевоплощение: поедаемый становится живущим в поедающем. Здесь нет насилия, потому что инициатива принадлежит жертве, нет богохульства, потому что сам Бог предлагает себя.

И всё же в этом образе слышится нечто древнее и языческое — отголосок первобытного ужаса перед священной трапезой. Человек вкушает то, что его превосходит, — и этим не оскверняет, а соединяется. Бог, ставший пищей, снимает с человека вину за собственную телесность: Он показывает, что материя не

противоположна духу, что даже в акте питания может присутствовать благодать.

Так «поедание Бога» становится формой откровения. Это не акт кощунства, а высшее доверие: позволить священному войти в себя, стать его продолжением. Христиане, вкушая тело Христа, не посягают на божественное — они исполняют его волю. Бог даёт Себя, чтобы человек перестал быть отдельным, чтобы божественное стало человеческим, а человеческое — божественным. И в этом странном обряде, где вкус соединяется с верой, а плоть с тайной, проявляется главное чудо религии — не страх перед Богом, а близость, почти невыносимая.

Такой ли уж Батай и мы в месте с ним извращенцы?

Если смотреть честно, то, пожалуй, нет — или, точнее, да, но не в том смысле, который придаёт слову обыватель. У Батая извращение — не порок, а способ увидеть человеческое без покровов. Он просто не отворачивается от того, что другие тщательно прячут: от странного сплетения желания и страха, любви и насилия, святости и грязи. Там, где большинство ищет приличную дистанцию между телом и духом, он видит в этом расстоянии источник лжи. Извращённость для него — не отклонение, а проявление полноты: человек не делится на возвышенное и низкое, он весь состоит из противоречий.

В каждом есть то, что Батай называл *внутренним опытом* — тяга к пределу, к тому, что разрушает форму. Мы чувствуем это в любви, в боли, в экстазе, в мгновениях утраты и восторга. Мы хотим быть приличными, рациональными существами, но в глубине продолжаем принадлежать ритму, где удовольствие и

разрушение — одно и то же движение. Разница лишь в степени откровенности. Батай делает этот внутренний пульс видимым, и потому кажется извращённым; остальные просто живут с тем же импульсом, но молча.

Он не прославляет разврат — он говорит о неустранимом присутствии телесного во всём, даже в молитве. Он напоминает, что дух не существует вне плоти, а стремление к священному начинается именно в её уязвимости. Если это извращение, то оно универсально. В нём нет распущенности, есть знание: человек не может быть чистым, не перестав быть живым.

Так что, возможно, Батай вовсе не извращенец, а просто тот, кто позволил себе быть последовательным. Он не придумал ничего нового, он лишь убрал занавес между тем, что мы делаем, и тем, что чувствуем. Его тексты заставляют увидеть в себе то, от чего хочется отвести взгляд, и, увидев, признать: в нас живёт та же смесь святости и безумия, которая делает нас не только грешными, но и способными к любви.

Мысль о жертве ужасает, потому что в ней чувствуется древний шёпот насилия: кто-то должен быть разрушен, чтобы другие жили, кто-то должен исчезнуть, чтобы мир обрёл смысл. Но если взглянуться в саму идею, она говорит не о требовании крови, а о признании предела. Жертва — не приказ богов, а жест признания собственной конечности: всё, что существует, когда-то должно будет отдать себя дальше.

Отвращение к жертве рождается из сострадания, из сознания, что жизнь нельзя оправдать через боль другого. И всё-таки человек интуитивно чувствует: жить — значит постоянно что-то терять. Даже дыхание — акт обмена, каждый вдох требует выдоха. Религиозный

ритуал лишь возвёл этот естественный ритм в образ — превратил внутреннюю необходимость отдачи в символ, в песнь о преходящем. Там, где древний человек проливал кровь, современный может просто признать: он не хозяин мира, а его часть, звено бесконечной передачи энергии.

Потому неприятие жертвы не отрицает её смысла, а очищает его. Когда исчезает вкус к насилию, остаётся суть — идея отдачи без расчёта, внутреннего согласия с тем, что жизнь невозможна без потерь. Настоящая жертва не требует жертвы другого; она совершается, когда человек отказывается от иллюзии власти, от стремления обладать всем. Это не кровь на алтаре, а тишина согласия: позволить миру быть таким, какой он есть, и себя — частью его круговорота.

Может быть, только тот, кто чувствует отвращение к жертве, способен понять её очищенный смысл. Ведь жертва без ужаса — лишь привычка, а осознанное сопротивление делает её не насилием, а внутренним смирением перед тем, что жизнь всегда требует возвращения — всего, что мы берём, всего, чем дышим, всего, что любим.

Современное общество отвернулось от жертвы, как от чего-то варварского и неприличного. Оно построило себя на принципе сохранения, измеряя всё полезностью, безопасностью, продолжением. Там, где некогда существовало священное разрушение, осталась только безмолвная рациональность производства. Цивилизация, поглощённая экономией, исключила из своего тела возможность осмысленной потери, заменив её постоянным накоплением. Отказавшись от жертвы, она

отказалась и от тайны, ибо жертва была не просто актом уничтожения, а способом соединения с тем, что превосходит человека.

Лишённое этой формы общения с бесконечным, общество замкнулось в сфере потребления. Всё стало средством, ничто не осталось концом. И потому в глубине благополучия продолжает жить неутолимая тоска по разрушению, по тому мгновению, когда жизнь вновь почивает в собственном пределе. Там, где нельзя уничтожать священно, возникает насилие без смысла, холодное и случайное, лишенное жертвы как оправдания и очищения. Отрицание жертвы не избавило мир от гибели — оно лишь лишило её священного измерения.

Искусство стало единственной областью, где ещё сохраняется память о жертвоприношении. Художник, творя, повторяет древний жест — отдаёт часть себя, разрушая целостность ради откровения. Каждое произведение есть форма расточительства, где энергия не служит пользе, а сгорает в акте создания. Искусство восстанавливает утраченную связь между жизнью и разрушением, позволяя современности вновь пережить опыт жертвы без крови, но с той же внутренней остротой.

В картине, стихотворении, музыкальном движении происходит не воспоминание, а повторение жертвенного акта: нечто живое превращается в форму, чтобы исчезнуть в ней. В этом превращении таится очищение — утрата, делающая возможным возвращение смысла. Искусство, сохраняя внутренний ритуал расточения, противостоит экономике пользы, напоминая, что без жертвы не существует красоты, как без гибели — жизни.

ГЛАВА ПЯТАЯ — СМЕХ, УЖАС И БЕЗДНА

Смех возникает там, где порядок внезапно теряет устойчивость. Он прорывается, как трещина в мироздании, как мгновенное откровение хаоса, скрытого под тонкой оболочкой смысла. В смехе рушатся иерархии, обнажается абсурд того, что казалось несомненным, и сама реальность начинает колебаться, словно отражение в зыбкой воде. Это не весёлое состояние, а краткий катаклизм духа, когда человек на миг освобождается от законов, по которым живёт, и видит мир без маски порядка. Смех — это не отрицание, а внезапное узнавание: порядок держится на бездне, и, смеясь, человек приветствует её.

Он соединяет безумие и ясность, трепет и наслаждение. В нём есть нечто демоническое — древний отзвук карнавала, где разрушение и обновление сливаются в одном дыхании. Смех не случаен: он возвращает хаос в сферу человеческого, не разрушая её окончательно, но напоминая о её непрочности. Потому смех родствен жертве и празднику: он есть момент расточения смысла, когда жизнь, переставая быть разумной, вспыхивает всей полнотой. В нём присутствует тайное знание, что существование — игра, и всякая серьёзность есть лишь временное забвение этой игры.

Ужас — обратная сторона того же откровения. Он возникает, когда бездна перестаёт быть смешной и становится зrimой. В ужасе человек сталкивается с тем, что превосходит его способность восприятия, с безмерностью, где исчезают формы. Это не просто страх, но прикосновение к священному, когда сознание осознаёт своё ничтожество перед лицом непостижимого. Ужас не враждебен святому — он его преддверие,

потому что только в потрясении возможен переход к новому видению.

То, что вызывает ужас, всегда стоит на границе дозволенного. В нём открывается присутствие силы, не поддающейся определению, — той самой, что наполняла древние ритуалы и заставляла преклоняться перед тайной. Ужас разрушает дистанцию между человеком и миром, возвращая сознание в первозданное состояние, где жизнь и смерть, смысл и ничто сливаются в одно. И, пройдя через это ослепительное потрясение, человек вновь обретает способность видеть: не рассудком, а внутренним зрением, которому открывается священное в его первозданной наготе.

Комическое и трагическое рождаются из одного источника — из осознания несоизмеримости человека и мира. Они представляют собой два выражения одной истины, но различаются направлением взгляда. Трагическое показывает разлом, в котором человеческое стремление сталкивается с невозможным, и эта встреча приводит к гибели. Комическое же освещает тот же разлом, но под иным углом, когда сознание внезапно узнаёт в собственной трагедии игру, видит в крахе не конец, а откровение. Трагическое доводит порядок до предела и заставляет его рухнуть; комическое разрушает его внезапным смехом, в котором обнажается та же бездна, но уже без скорби.

В обоих случаях истина не постигается через рассудок, а вспыхивает как мгновенное узнавание. Трагическое поражает величием разрушения, комическое — лёгкостью его принятия. Они дополняют друг друга, образуя целое: без трагедии смех становится пустым, без смеха трагедия теряет дыхание. Их единство напоминает

дыхание бытия, где вдох и выдох неразделимы. Оба состояния касаются предела, где исчезает различие между страданием и освобождением, ибо истина не принадлежит ни серьёзности, ни насмешке, а возникает в их столкновении.

Нарушение формы становится в этом движении условием прикосновения к божественному. Всё священное начинается с трещины, где форма перестаёт быть совершенной. Совершенство мертвое, в нём нет дыхания; лишь разрушаясь, оно обретает жизнь. В искусстве, в ритуале, в экстазе именно нарушение завершённого придаёт событию священный смысл. В этом акте разрыва человек отказывается от упорядоченного мира, чтобы приблизиться к тому, что лежит за пределами всякой формы.

Так божественное проявляется не в симметрии, а в колебании, не в ясности, а в сбое, где привычная структура теряет устойчивость. В мгновении распада возникает ощущение присутствия, слишком сильного для завершённости. Каждая трещина становится окном, через которое вечное проникает в переходящее. Комическое и трагическое, разрушая форму по-разному — одно смехом, другое страданием, — открывают один и тот же путь к божественному, где разрушение превращается в откровение, а несовершенство — в знак живой истины.

Смеющийся человек наследует древнему шаману, который соединял жизнь и смерть, земное и потустороннее. Как шаман, он переступает границы, разрушая устоявшийся порядок, чтобы вновь прикоснуться к первооснове. Смех становится его заклинанием, его обрядом очищения, в котором

исчезают страх и серьёзность мира. В момент смеха он выходит из человеческого состояния, вступая в область, где язык перестаёт быть инструментом различий, где всё смешивается в едином потоке. Его смех не есть легкомыслие, а форма духовного опыта, древнее воспоминание о ритуальном безумии, когда разрушение означало возвращение к жизни.

Шаман превращал боль в песнь, смерть — в переход, ужас — в знание. Смеющийся человек делает то же самое, но в ином языке, в языке эпохи, утратившей сакральное. Он смеётся над миром, потому что видит его зыбкость; смеётся над собой, потому что осознаёт иллюзорность собственного «я». Его смех — не насмешка, а освобождение, последняя форма контакта с тайной, ставшей недостижимой. Так как богов больше нет, смех становится единственным заклинанием, способным восстановить связь между человеком и бездной.

Смех — последняя молитва, произнесённая в мире, где слова потеряли священную силу. Это не просьба и не восхваление, а чистое излияние бытия, выражение благодарности и ужаса одновременно. Он звучит на грани истерики и экстаза, как ответ на непостижимость существования. В нём исчезает различие между верой и неверием: смеющийся человек молится не к кому-то, а перед лицом самой бездны, в которой слышит отзвук вечного.

Так смех становится актом последнего очищения. Он заменяет и ритуал, и исповедь, потому что в нём человек полностью раскрыт, лишён всякой маски. Смех обращает ужас в свет, а бессмыслицу — в дыхание свободы. И в тот миг, когда смех достигает предела, он

переходит в молчание, где молитва завершается не словом, а присутствием, где человек, исчерпав речь и мысль, остаётся один на один с тем, что когда-то называл Богом.

ГЛАВА ШЕСТАЯ — БОГ БЕЗ БОГА: МИСТИЧЕСКИЙ АТЕИЗМ БАТАЙЯ

Мистический атеизм Батайя рождается из предельного напряжения между верой и отрицанием. Он не стремится опровергнуть божество, но разрушает ту форму, в которой Бог был заключён, чтобы вернуть ему подлинную бесконечность. Отказываясь от трансцендентного, Батай ищет не пустоту, а присутствие, которое невозможно назвать. Его атеизм не холден и не рационален; он исполнен священного ужаса, потому что именно в исчезновении Бога открывается то, что невозможно отрицать. Это не отказ от священного, а его очищение — попытка освободить божественное от идеи, от образа, от имени, вернуть его в опыт, где оно обнажается как сила, лишённая формы.

Для Батайя смерть Бога не есть конец религиозного чувства, а его преображение. То, что когда-то находилось по ту сторону мира, возвращается в саму материю, в плоть, в мгновение, в дыхание. Божественное становится не предметом поклонения, а состоянием существования. В нём нет различия между создателем и созданным: человек не ищет Бога вне себя, ибо сам акт поиска становится божественным. В этом мистическом движении исчезает всякая дистанция, потому что священное больше не пребывает «над», а пульсирует внутри, в самой ткани жизни.

Божественное без трансцендентного — это присутствие, которое не нуждается в оправдании и не допускает посредников. Оно не обращено к будущему спасению, не обещает вознаграждения; его истина свершена здесь и теперь, в дыхании, в страсти, в страдании. Это не Бог, который наблюдает, а бытие, которое горит.

Сопричастность ему требует не молитвы, а распада, потому что только разрушив границу между «я» и миром, можно прикоснуться к той безымянной полноте, что заменяет утраченный рай.

Так мистический атеизм становится формой высшего поклонения. Он отвергает небесного властителя, чтобы утвердить божественное в самой утрате. Бог без Бога — это не пустота, а сияние, возникающее из гибели формы. Там, где больше нет веры в трансцендентное, остаётся живая святость существования, огонь, в котором всё тленно становится бесконечным.

Разрушение идеи Бога у Батайя не означает кощунства — это акт предельной веры, очищённой от надежды и страха. Он направлен не против священного, а против его омертвевших образов. Всякий Бог, ставший идеей, утрачивает дыхание, превращаясь в идола мысли, а потому истинная вера требует разрушения того, во что можно верить. В этом отрицании содержится не холодное неверие, а отчаянное стремление к подлинному присутствию, которое не поддаётся осмыслению. Уничтожая идею, человек не уничтожает Бога, но открывает пространство, где Он может быть без имени и образа, в виде чистого пламени бытия.

Так акт отрицания превращается в форму молитвы — не обращённой к небу, а совершающейся внутри самой души, в точке, где сознание переживает собственное исчезновение. Разрушая Бога как понятие, человек проходит через пустоту, которая оказывается не ничто, а источником, из которого восходит новая, безмолвная святость. Это не вера в высшее существо, а вера в возможность бытия, способного нести в себе смысл даже после исчезновения всех смыслов.

Абсурд и ничто становятся новым откровением, потому что именно в них открывается бездна реальности, свободной от иллюзий порядка. Когда все опоры рушатся, остаётся лишь голое существование, лишённое цели, но выполненное необъяснимой силы. Абсурд — это не конец смысла, а его преображение, когда смысл перестаёт быть данным и становится переживаемым. В ничто обнажается энергия, из которой рождаются все формы: пустота оказывается не отсутствием, а пространством для нового начала.

В этом мраке, где разум теряет почву, человек впервые осознаёт полноту присутствия. Отказ от идеи Бога становится встречей с тем, что не нуждается в имени, чтобы быть божественным. Абсурд дарует ту же остроту переживания, что и откровение, — только без утешения, без обещания, без закона. В этой бездонной ясности рождается новый тип священного: бытие, горящее само в себе, без центра и без оправдания, но выполненное тихого света, который не освещает, а сжигает.

Пустота у Батайя — не отсутствие, а пространство, где становится возможным присутствие. Она не есть мёртвая тишина, но дыхание, из которого возникает всё живое. В очищном от смысла мире пустота принимает на себя роль храма, лишённого стен и алтаря. Там, где исчезают формы, где язык обессилен, остаётся чистое бытие, не подлежащее определению. Пустота становится местом, где человек впервые способен встретиться с самим существованием, не через понятие, а через непосредственное ощущение того, что есть. Это пространство открытости, где всё, что казалось разорванным, вновь сливается в единую ткань без опоры и без цели.

Принять пустоту — значит отказаться от власти над ней, от желания наполнить её смыслом. Она требует не объяснения, а присутствия, подобного молчаливому согласию с тем, что невозможно понять. Так внутренний опыт обращается в форму духовной любви, где не ищут взаимности и не ждут ответа. Любовь к небытию есть не стремление к исчезновению, а полное согласие с конечностью, признание её как самой сущности бытия. В этом принятии исчезает сопротивление, и человек перестаёт быть существом, борющимся за сохранение себя, превращаясь в существо, способное любить само исчезновение.

Любовь к небытию не есть отрицание жизни, но её наивысшее раскрытие. Только тот, кто согласился на конец, способен жить без страха; только тот, кто увидел пустоту, способен видеть мир во всей его прозрачности. В этом акте согласия исчезает различие между жизнью и смертью, потому что любовь, обращённая к ничто, превращает ничто в присутствие. Она не стремится обладать, не удерживает, не требует — она просто есть, подобно дыханию, которое продолжается, даже когда исчезают слова.

Так пустота становится последним именем божественного, а принятие небытия — его высшей формой. В этой любви нет адресата и нет границ; она равна самой реальности, которая не нуждается в оправдании. Любящий небытие не ищет утешения, потому что сам становится тем пространством, где присутствие и исчезновение совпадают, где всё сущее растворяется в тихом, бесконечном согласии бытия с самим собой.

ГЛАВА СЕДЬМАЯ — ИСКУССТВО И ТРАНСГРЕССИЯ

Художник в мире, утратившем веру в чудо, становится подобием жреца, служащего у алтаря нового обряда. Его творчество, рождённое не из повиновения, а из внутреннего откровения, превращается в действие, где каждая черта, звук или слово несут отпечаток неуловимой тайны. Современный мир, разорвавший древние связи между человеком и сакральным, ищет замену храму в галерее, литургии — в перформансе, молитве — в акте созидания. Художник, осознавший эту подмену, принимает на себя роль посредника между хаосом и смыслом, между молчанием и криком бытия. Его задача не в украшении действительности, а в освещении её скрытых трещин, где проступает иной, невидимый свет.

В эпоху всеобщего профанирования искусство остаётся последней территорией, куда ещё можно вступить с трепетом. Здесь сохраняется то, что не поддаётся объяснению и измерению, — присутствие неведомого. Даже разрушая форму, художник берегает сущность обряда: он совершаet жертвоприношение материи ради пробуждения духа. Его жест, кажущийся дерзким или безумным, по сути есть попытка вернуть миру ощущение священного, пусть и облечённого в образы непристойности, боли или безумия.

Трансгрессия, сопровождающая искусство, становится не вызовом морали, а поиском утраченной полноты бытия. Нарушая границы дозволенного, художник стремится не к скандалу, а к очищению, к возможности вновь прикоснуться к тайне. Его путь напоминает древние мистерии, где посвящённый проходил через испытание страхом и одиночеством, чтобы, потеряв

себя, обрести зрение. Так искусство вновь становится местом, где возможна встреча с тем, что превышает человека, и где сам акт творения обретает черты обряда, соединяющего мрак и свет, материю и дух, смерть и возрождение.

Эстетика нарушения рождается из желания освободить форму от её собственной неволи. В каждом подлинном произведении искусства скрыто напряжение между созиданием и разрушением, между стремлением к совершенству и необходимостью его преодолеть. Художник, чувствуя, как форма начинает застывать, словно тело, утратившее дыхание, вынужден разрушать её, чтобы вернуть ей живую силу. Этот акт, напоминающий святотатство, на самом деле есть верность сущности искусства, ведь только через нарушение сохраняется возможность обновления. Разрушая структуру, художник создает новый ритуал, в котором форма вновь становится живой плотью, способной воспринимать дыхание мира.

Каждое нарушение имеет свою внутреннюю дисциплину, скрытый ритм, который удерживает хаос от распада. Именно в этом противоречии — между формой и бездной — рождается подлинная красота. Она не стремится к совершенству в привычном смысле, не ищет гармонии, как неподвижного покоя, а обнажает трагедию становления. Красота не существует без риска исчезнуть, без готовности к самоуничтожению ради нового рождения. В этом жесте самоуничтожения искусство достигает своей высшей точки, подобно пламени, которое сияет тем ярче, чем ближе к угасанию.

Художник, осознавая хрупкость созданного, как жрец обнажает жертвенник, на котором сгорает его труд.

Каждое творение становится ритуалом утраты, где совершенство приносится в жертву движению. И когда форма рушится, остаётся лишь чистый жест, лишённый утилитарного смысла, но исполненный внутренней силы. В этом мгновении искусство возвращается к своей изначальной природе — быть не предметом, а действием, не изображением, а актом откровения. Красота, отказываясь от собственной завершённости, становится не результатом, а процессом самораспада, где свет и тьма соединяются в едином, невыразимом порыве.

История искусства, идущая от маркиза де Сада до сюрреалистов, подобна хронике постепенного разоблачения запрета. В этих смелых жестах, где разрушались не только эстетические, но и моральные границы, человечество вновь пыталось прикоснуться к истокам желания. Сад, превращая боль в форму наслаждения, открыл бездну человеческой природы, откуда исходят и ужас, и восторг. Его тексты стали предвестием новой эпохи, в которой художник уже не стремится украсить мир, но хочет вскрыть его внутренние раны, показать не внешнюю гармонию, а пульсирующую плоть существования.

Сюрреализм унаследовал эту линию, заменив физическую жестокость интеллектуальной дерзостью. Он стремился разрушить оковы разума, чтобы выпустить на волю бессознательное — ту силу, где скрыта не только тьма, но истина о человеке. Каждый сюрреалистический образ становится актом нарушения, где сталкиваются сон и бодрствование, любовь и смерть, прекрасное и отвратительное. Искусство перестаёт быть пространством уюта и превращается в арену, где

совершается внутреннее испытание.

Искусство, которое ранит, очищает не потому, что оно жестоко, а потому что заставляет увидеть то, что обычно скрыто за покровом приличий. В этом столкновении с болью открывается возможность преображения. Подлинная катарсис возникает не из утешения, а из потрясения, когда привычные опоры рушатся, и человек остаётся наедине с самим собой, без защиты иллюзий. Тогда страдание становится не концом, а началом — тем мгновением, когда через трещину в реальности проникает свет. И, подобно древнему обряду очищения, искусство вновь выполняет свою священную функцию: разрушая, оно возвращает смысл, раня — исцеляет, обнажая — возрождает.

ГЛАВА ВОСЬМАЯ — КОНЕЦ СВЯЩЕННОГО: ЭПОХА СИМУЛЯКРОВ И УТРАТЫ ТАБУ

Мир, вступивший в эпоху симуляков, утратил способность различать подлинное и отражённое. Сакральное, некогда рождавшее трепет, растворилось в бесконечной игре зеркал, где каждый образ — лишь тень другой тени. Там, где раньше стояли храмы, воздвигаются экраны, и священные знаки превращаются в знаки рекламы. Современность, насытившись изображениями, перестала искать истину в глубине, довольствуясь бесконечным переливом поверхностей. Симулякр заменил миф, пародируя святость, но лишая её живого смысла. В этом мире ничто не скрыто, всё обнажено, но за этим изобилием видимостей зияет пустота.

Когда табу утрачивает силу, исчезает и сама возможность таинства. Там, где всё допустимо, перестаёт существовать пространство внутреннего запрета, а значит, и напряжение, рождающее смысл. Свобода, лишенная пределов, оборачивается равнодушием; желание, не встречая сопротивления, теряет жар. Мир без табу становится миром без глубины, где всё можно показать, но ничто не способно потрясти. Искусство, освободившись от цензуры, утрачивает ореол посвящения и превращается в один из видов развлечения, подобно шуму, который не в силах вызвать ни страха, ни восторга.

Когда всё позволено, ничто не свято, потому что святость рождается не из доступности, а из запрета, из того невыразимого «нет», которое очерчивает границу между обыденным и запредельным. Без этой границы исчезает сама возможность чуда. Человек, окружённый

множеством образов, лишается способности верить в их реальность, и потому не может больше поклоняться, а лишь потреблять. И, как странное эхо древних мистерий, современность предлагает лишь ритуалы имитации — бесконечные повторы без содержания, где жест остаётся, но исчезает присутствие. Так наступает конец священного: не потому что его отвергли, а потому что его заменили зеркальной копией, в которой уже невозможно узнать лик истины.

Сакральное, когда-то недосягаемое и оберегаемое как высшая тайна, постепенно низверглось в поток потребления. То, что прежде требовало подготовки и внутреннего преображения, стало предметом мгновенного удовольствия, продаваемого в яркой упаковке. Священный символ превратился в товарный знак, обряд — в рекламный жест, а вдохновение — в стратегию маркетинга. Мир, привыкший измерять всё мерой стоимости, подчинил себе даже то, что изначально не подлежало обмену. Теперь благоговение заменяется кратким всплеском интереса, а причастие — нажатием на кнопку. Искусство и вера, утратив внутреннюю вертикаль, растворяются в горизонтальном потоке информации, где каждое впечатление обесценивает следующее.

Падение сакрального не произошло внезапно — оно было постепенным выцветанием смысла, подобным исчезновению звёзд на рассвете. Культура, перестав видеть разницу между жертвой и развлечением, перенесла энергию обряда в индустрию удовольствия. То, что раньше потрясало и очищало, теперь лишь развлекает, предлагая безопасную имитацию ужаса, боли, безумия. Трансгрессия, некогда способная

разрушить внутренние границы и вызвать подлинное откровение, распалась на эффект, на зрелище, лишённое глубины. Нарушение стало стилем, скандал — рекламным ходом, а запрет — элементом модного дизайна.

Так культура развлечений усвоила язык бунта, но лишила его силы. Провокация перестала быть вызовом, превратившись в форму согласия; протест стал способом саморекламы, а опасность — тщательно рассчитанной постановкой. Мир, где всё можно показать, теряет способность что-либо пережить. Искусство, лишённое риска, напоминает пламя на экране — оно движется, но не греет. И в этом обманчивом свете священное окончательно сгорает, не оставляя даже пепла воспоминания, лишь холодный блеск симуляции, который не способен породить ни веры, ни страха, ни катарсиса.

После катастрофы, когда прежние формы веры рассыпаются в прах, возникает возможность нового священного — не как восстановления утраченного, но как тихого прорастания смысла сквозь обломки. Сакральное возвращается не в величии храмов, а в хрупкости жестов, в молчаливом внимании к миру, где каждая мелочь становится знаком присутствия. Когда язык изнурён ложью, а символы потеряли силу, тишина становится последним святилищем, где ещё можно услышать дыхание истины. Из этой тишины рождается иное благование — не навязанное догмой, не требующее посредников, но исходящее из самого опыта уязвимости и осознания конечности.

Катастрофа очищает пространство, освобождая место для нового начала. После разрушения всех кумиров

человек остаётся перед пустотой, и в этой пустоте возможна встреча с тем, что больше его самого. Там, где исчезают громкие слова, где исчерпаны ритуалы и смыслы, появляется первозданная простота — как если бы священное возвращалось не в образах, а в дыхании, не в формуле, а в присутствии. Оно не требует веры в привычном смысле, а лишь внимательности, способности услышать, как мир шепчет в своём безмолвии.

Тишина становится последней формой веры, потому что только в ней можно принять тайну без попытки объяснить её. Она не ищет доказательств, не утверждает догматов, не зовёт к действию — лишь удерживает внутренний простор, где возможна встреча с невыразимым. После усталости от слов, от идеологий и образов, человек возвращается к состоянию слушания. И, быть может, именно в этом молчаливом внимании зарождается новое священное — не как возврат к прошлому, а как нежное, едва ощутимое присутствие света, не нуждающегося в алтарях.

ЭПИЛОГ — СВЕТ ИЗ БЕЗДНЫ: МИР ПОСЛЕ БОГА И ПОСЛЕ СТЫДА

Мир, оставшийся после Бога, обретает странную прозрачность, в которой исчезают привычные границы между добром и злом, между святостью и пороком. Освободившись от высшего взгляда, человек оказывается перед собой — нагим, без прикрытия и оправдания. Стыд, некогда связывавший тело с духом, утрачивает силу, и вместе с ним исчезает последняя форма внутреннего контроля. Но в этом освобождении, кажущемся гибельным, рождается иная возможность — возможность быть без маски, без роли, без страха. Человек, переставший искать оправдание в божественном, начинает вглядываться в собственную тьму и находит там отблеск света. Не небеса больше определяют смысл, а само существование, ставшее актом тихого принятия.

Мир после стыда — это пространство без судей, но и без оправданий. Здесь каждое движение, каждое дыхание становится подлинным, потому что больше нечего скрывать. Тело возвращается к своей первозданной невинности, а боль перестаёт быть наказанием и превращается в свидетельство жизни. Из этой прозрачности вырастает новый свет — не нисходящий свыше, а исходящий из самой бездны, из глубины человеческого опыта, где соединяются страх и покой, смерть и обновление.

Принятие смерти становится не концом, а возвращением к жизни, ибо лишь осознав конечность, можно ощутить полноту бытия. Когда исчезает иллюзия бессмертия, каждое мгновение наполняется новым весом, каждая утрата становится частью целого дыхания мира. Смерть

перестаёт быть границей, а превращается в непрерывный ритм существования — в темную пульсацию, сопровождающую жизнь. Так возникает странное равновесие, где свет рождается не вопреки бездне, а из неё самой, как отблеск глубины, которая уже не пугает. И, быть может, именно это новое знание, очищенное от страха и надежды, становится последней формой веры — верой не в загробное, а в присутствие, не в спасение, а в само существование как чудо, возникающее из мрака.

Страх, сопровождавший человека на протяжении всей его истории, был первым жестом перед лицом тайны. Из него рождалась вера, ритуал, молитва, искусство — всё, что пытались укротить неизвестное. Но со временем страх утратил священность, став привычным откликом на угрозу, а не на присутствие. И лишь когда исчезла сама возможность укрыться за готовыми формулами, когда исчезли кумиры и гарантии, он вновь преобразился — уже не в ужас, а в благоговение. Ведь там, где разум перестаёт объяснять, сердце учится внимать. Благоговение не устраниет страх, но преображает его: превращает тревогу в восхищение, дрожь в созерцание. Это не бегство от бездны, а готовность смотреть в неё, зная, что именно в глубине сокрыт свет.

Так человек, утративший опору в трансцендентном, находит её в собственном существе. Понимая ограниченность тела, он открывает бесконечность опыта, который это тело способно вместить. Каждое прикосновение, каждый вдох, каждый взгляд становятся событиями космического масштаба, если увидеть в них не простое действие, а откровение. В телесной хрупкости заключена неисчерпаемость бытия, в конечности — глубина. Тело оказывается не тюрьмой, а сосудом, в

котором собирается бесконечное; не границей, а порталом, через который мир входит в сознание.

Благоговение, пришедшее на смену страху, возвращает чувство сопричастности — не подчинения, а участия. Оно не требует веры в догму, но пробуждает веру в сам акт присутствия, где каждое мгновение становится священным. В этом новом понимании жизнь перестаёт быть ожиданием и превращается в причастие, в тихое согласие с тем, что есть. И тогда даже боль, даже смерть теряют облик врага, становясь частью великого ритма, в котором человек, ограниченный плотью, бесконечно расширяется в опыте — пока дыхание длится.

Мудрость смирения рождается не из поражения и не из отказа от воли, а из зрелого понимания предела. Она приходит, когда человек перестаёт требовать от мира объяснений и начинает внимать ему как тайне. Перед невыразимым нельзя говорить — можно только молчать, сохраняя внутреннее равновесие, в котором присутствует и трепет, и покой. Это смирение не унижает, но возвышает, потому что в нём исчезает разделение между тем, кто познаёт, и тем, что познаётся. Человек становится участником бытия, а не его наблюдателем. В этом молчаливом согласии открывается подлинная сила духа, ибо тот, кто принимает непостижимое, уже не нуждается в доказательствах. Он живёт, не требуя смысла, и именно этим смыслом становится.

Трансгрессия, в своём глубочайшем проявлении, перестаёт быть вызовом. Она становится жестом благодарности — движением за предел, совершааемым не из гордыни, а из желания ответить бытию на его щедрость. Нарушая границы, человек не стремится

разрушить порядок, но ищет способ прикоснуться к истоку, к первозданной энергии жизни, в которой смешаны страдание и восторг. Этот переход за грань — не разрушение, а возвращение, не отрицание, а признание того, что мир бесконечно шире любого правила. В истинной трансгрессии звучит не крик бунта, а дыхание благодарности, когда сознание перестаёт бороться с неизбежным и принимает всё как откровение.

Так мудрость и дерзновение соединяются в одном движении: смирене перед тайной не исключает страсти к преодолению, а, напротив, делает её чистой. Нарушая границы, человек утверждает жизнь, признавая её неизмеримость. И, склоняясь перед невыразимым, он не отрекается от свободы, но обретает её подлинный смысл — быть в согласии с тем, что превосходит его, и всё же дышит в нём самом, как свет, рождающийся из тьмы.

Плоть — не тюрьма, а форма присутствия, единственное место, где можно хоть на миг коснуться реального. В каждом желании уйти есть память о первозданном покое, тоска по безмятежности, где ничто не требует усилия; но жизнь устроена иначе — она требует тела, чтобы проявиться. Даже мысль, устремлённая к чистоте, проходит через мышцы лица, через лёгкие, через кровь.

Мир иногда кажется слишком густым, липким, как сон, из которого невозможно проснуться. Но, может быть, не нужно вырываться, а попробовать слушать его иначе — не как наказание, а как язык, на котором говорит то, что ты ищешь. Плоть не противостоит духу, она его продолжает. Через неё проходят свет, боль, любовь, всё, что делает существование невыносимым и прекрасным. Отказавшись от тела, мы теряем возможность узнавать.

Нет выхода из материального — и именно в этом его

тайная милость. Пока тело чувствует, оно соединяет: с воздухом, с землёй, с другим телом, с дыханием мира. Дух без плоти был бы безмолвием; плоть без духа — тенью. Их не нужно разделять, нужно лишь дать им право существовать вместе — в этой странной, мучительной, но живой связке.

Иногда спасением становится не бегство, а мягкое согласие: пусть мир остаётся миром, вера — верой, плоть — плотью. И, принимая их, можно вдруг ощутить то, что не даётся через отрицание — тишину, возникающую не вне мира, а внутри него, когда перестаёшь бороться с самим фактом бытия.

БИБЛИОГРАФИЯ

- Agamben, G. (2009). *The Signature of All Things: On Method*. New York, NY: Zone Books.
- Arendt, H. (1958). *The Human Condition*. Chicago, IL: University of Chicago Press.
- Assmann, J. (2018). *Religion and Cultural Memory: Ten Studies*. Stanford, CA: Stanford University Press.
- Badiou, A. (2005). *Being and Event*. London: Continuum.
- Bataille, G. (1943). *L'expérience intérieure*. Paris: Gallimard.
- Bataille, G. (1957). *L'érotisme*. Paris: Minuit.
- Bataille, G. (1957). *La littérature et le mal*. Paris: Gallimard.
- Bataille, G. (1949). *La part maudite*. Paris: Les Éditions de Minuit.
- Bataille, G. (1954). *La souveraineté*. Paris: Gallimard.
- Bataille, G. (1961). *Les larmes d'Éros*. Paris: Gallimard.
- Bataille, G. (1988). *Inner Experience* (L. A. Boldt, Trans.). Albany, NY: SUNY Press.
- Beasley-Murray, T. (2016). *Mikhail Bakhtin and Walter Benjamin: Experience and Form*. New York, NY: Palgrave Macmillan.
- Benjamin, W. (1998). *The Origin of German Tragic Drama*. London: Verso.
- Blanchot, M. (1955). *L'espace littéraire*. Paris: Gallimard.
- Blanchot, M. (1982). *The Space of Literature* (A. Smock, Trans.). Lincoln, NE: University of Nebraska Press.
- Caillois, R. (1939). *L'homme et le sacré*. Paris: Gallimard.
- Carrette, J. (Ed.). (1999). *Religion and Culture by Michel Foucault*. Manchester: Manchester University Press.
- Deleuze, G. (1968). *Différence et répétition*. Paris: Presses Universitaires de France.
- Derrida, J. (1972). *La dissémination*. Paris: Seuil.
- Derrida, J. (1993). *Donner la mort*. Paris: Galilée.
- Durkheim, É. (1912). *Les formes élémentaires de la vie religieuse*. Paris: Alcan.
- Eliade, M. (1949). *Le mythe de l'éternel retour*. Paris: Gallimard.
- Eliade, M. (1957). *The Sacred and the Profane*. New York, NY: Harcourt.
- Foucault, M. (1961). *Histoire de la folie à l'âge classique*. Paris: Plon.

- Foucault, M. (1976). *La volonté de savoir*. Paris: Gallimard.
- Freud, S. (1920). *Jenseits des Lustprinzips*. Wien: Internationaler Psychoanalytischer Verlag.
- Girard, R. (1972). *La violence et le sacré*. Paris: Grasset.
- Girard, R. (1987). *Things Hidden Since the Foundation of the World*. Stanford, CA: Stanford University Press.
- Heidegger, M. (1927). *Sein und Zeit*. Tübingen: Niemeyer.
- Heidegger, M. (1954). *Vorträge und Aufsätze*. Pfullingen: Neske.
- Horkheimer, M., & Adorno, T. W. (1947). *Dialektik der Aufklärung*. Amsterdam: Querido.
- Kristeva, J. (1982). *Powers of Horror: An Essay on Abjection*. New York, NY: Columbia University Press.
- Levinas, E. (1961). *Totalité et infini*. La Haye: Martinus Nijhoff.
- Nancy, J.-L. (1996). *Être singulier pluriel*. Paris: Galilée.
- Nietzsche, F. (1887). *Zur Genealogie der Moral*. Leipzig: C. G. Naumann.
- Otto, R. (1917). *Das Heilige*. Breslau: Trewendt & Granier.
- Sartre, J.-P. (1943). *L'être et le néant*. Paris: Gallimard.
- Sontag, S. (1969). *Styles of Radical Will*. New York, NY: Farrar, Straus and Giroux.
- Stiegler, B. (2010). *For a New Critique of Political Economy*. Cambridge: Polity Press.
- Taylor, C. (2007). *A Secular Age*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Tillich, P. (1957). *Dynamics of Faith*. New York, NY: Harper & Row.
- Vernant, J.-P. (1989). *Mortals and Immortals: Collected Essays*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Veyne, P. (1983). *Les Grecs ont-ils cru à leurs mythes?*. Paris: Seuil.
- Weil, S. (1947). *La pesanteur et la grâce*. Paris: Plon.
- Žižek, S. (2008). *Violence: Six Sideways Reflections*. New York, NY: Picador.
- Žižek, S. (2014). *Event: Philosophy in Transit*. London: Penguin.
- Zupančič, A. (2000). *Ethics of the Real: Kant, Lacan*. London: Verso.
- Lacan, J. (1966). *Écrits*. Paris: Seuil.
- Lacan, J. (1973). *Le Séminaire, Livre XI: Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*. Paris: Seuil.
- Nancy, J.-L. (2005). *The Creation of the World, or Globalization*. Albany, NY: SUNY Press.
- Agamben, G. (2011). *The Kingdom and the Glory: For a Theological*

- Genealogy of Economy and Government.* Stanford, CA: Stanford University Press.
- Biles, J. (2022). *Eroticism and Transcendence: Reading Georges Bataille in the 21st Century.* London: Bloomsbury Academic.
- Connor, S. (2023). *The Madness of the Sacred: Bataille, Foucault, and the Limits of Reason.* Cambridge: Polity Press.
- Lévi-Strauss, C. (1962). *La pensée sauvage.* Paris: Plon.